

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



# FILOSOFIA, LITERATURA E VIDA

um exame crítico das relações entre ética e estudos literários

Joana Maria Palma Coelho Cordovil Cardoso Corrêa Monteiro

Orientadora: Professora Doutora Ângela Maria Valadas Fernandes

tese especialmente elaborada para a obtenção do grau de Doutor em Estudos de Literatura e Cultura  
na especialidade de Teoria da Literatura

2016



UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



# FILOSOFIA, LITERATURA E VIDA

um exame crítico das relações entre ética e estudos literários

Joana Maria Palma Coelho Cordovil Cardoso Corrêa Monteiro

Orientadora: Professora Doutora Ângela Maria Valadas Fernandes

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Estudos de Literatura e Cultura, na especialidade de Teoria da Literatura

Júri:

Presidente: Doutor Miguel Bénard da Costa Tamen, Professor Catedrático e Membro do Conselho Científico da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Vogais: Doutora Isabel Maria de Oliveira Capelo Gil, Professora Catedrática, Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica de Lisboa;

Doutor Gustavo Maximiliano Florêncio Rubim, Professor Auxiliar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa

Doutor Miguel Bénard da Costa Tamen, Professor Catedrático, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Doutor António Maria Maciel de Castro Feijó, Professor Catedrático, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Doutora Ângela Maria Valadas Fernandes, Professora Auxiliar, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Instituição Financiadora: FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia – referência SFRH/BD/76970/2011



## AGRADECIMENTOS

Para escrever esta dissertação beneficei de uma Bolsa de Doutorado financiada pela FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia, que reconheço como um grande privilégio pelo qual estou muito agradecida.

Durante estes anos, o meu trabalho foi acompanhado de perto pela incansável, cuidadosa e dedicada orientação da Professora Ângela Fernandes, a quem agradeço do fundo do coração. Agradeço também aos meus professores, especialmente ao Professor Miguel Tamen, pela generosidade com que sempre me acolheu nas conversas que pudemos ter ao longo deste percurso.

Agradeço ainda aos meus amigos, aos que me fazem companhia, aos que me desafiam, aos que me emprestam livros, aos que me fazem perguntas, aos que resolvem problemas práticos e aos que rezam por mim.

Sem a ajuda, o apoio e o ânimo da minha família, este trabalho não teria sido possível. Agradeço aos meus pais, irmãos, sogros e cunhados. Agradeço ao meu marido o seu amor, dedicação, paciência e bom humor.



Para o João, e para o Manel e a Carmo





# Índice

Resumo .....	5
Abstract.....	7
Introdução .....	11
1. Filosofia e Ética: Alasdair MacIntyre .....	23
2. A Ética Contemporânea como “Sobrevivências” .....	43
3. Filosofia e Ética: G. E. M. Anscombe .....	61
4. Filosofia, Ética e Vida .....	73
5. Uma resposta a John Haldane .....	95
6. A Hipótese de uma Ética Naturalizada.....	115
7. Sobre aquilo com que nos preocupamos: H. Frankfurt e A. MacIntyre.....	133
8. Dificuldades com a Ética como Disciplina Teórica .....	149
9. Ética e literatura: breve história e ponto de situação .....	173
10. Sobre educação .....	193
11. Narrativa e vida: considerações finais .....	217
Obras Citadas.....	243



## RESUMO

Este estudo pretende argumentar que uma certa tendência recente de esperar que a literatura e os estudos literários possam resolver alguns problemas da filosofia, especialmente da ética, é infundada. Para isso, interroga-se o estatuto da ética enquanto disciplina filosófica, a partir principalmente das críticas de Alasdair MacIntyre e Elizabeth Anscombe à filosofia moral contemporânea. Sublinha-se, dessas críticas, a constatação de que existe uma descontinuidade fundamental entre os planos da teoria, ou da reflexão, e da prática, ou da vida imediata. Procura-se mostrar que essa mesma constatação contraria decisivamente as hipóteses de que a leitura ou o estudo da literatura possam servir para fechar este fosso entre prática e teoria ou estabelecer uma relação directa entre filosofia e vida.

## PALAVRAS-CHAVE

ética – vida boa – literatura – narrativa – educação – virtude



## ABSTRACT

This study aims to argue that a certain recent trend of expecting literature and literary studies to solve some of the problems of philosophy, especially of ethics, is ungrounded. In order to do this, the status of ethics as a philosophical discipline is questioned, mainly from the standpoint of Alasdair MacIntyre's and Elizabeth Anscombe's criticism to contemporary moral philosophy. The claim that there is a fundamental discontinuity between the realms of theory, or reflection, and practice, or immediate life is underlined. The argument tries to show that this same claim decisively refutes the hypothesis that reading or studying literature may serve to close the gap between practice and theory or to establish a direct link between philosophy and life.

## KEY WORDS

ethics – good life – literature – narrative — education – virtue



Todos já lemos em livros científicos, e, na verdade, em todos os romances, a história do homem que se esqueceu do seu nome. Este homem deambula nas ruas e consegue ver e apreciar tudo; só que não se consegue lembrar de quem é. Bem, todos os homens são o homem desta história. Todos os homens se esqueceram de quem são. Pode-se perceber o cosmos, mas nunca o ego; estamos mais longe de nós próprios do que de qualquer estrela. Amarás o Senhor teu Deus; mas não te conhecerás a ti mesmo. Estamos todos sob a mesma calamidade mental, todos nos esquecemos dos nossos nomes. Todos nos esquecemos de quem realmente somos. Aquilo tudo a que chamamos senso comum e racionalidade e praticidade e positivismo apenas significa que, em certos níveis mortos da nossa vida, nos esquecemos de que tínhamos esquecido. Tudo aquilo a que chamamos espírito e arte e êxtase apenas significa que, por um terrível instante, nos lembramos de que nos esquecemos.

G. K Chesterton, *Orthodoxy*

(Chesterton 2015, 6048–6049)





## INTRODUÇÃO

O espanto na consideração da própria vida e na constatação não apenas de que se está vivo no presente, o que já poderia ser surpreendente, mas que se tem uma “história” tende a ser um motivo recorrente na filosofia e na arte. O conto “O Outro”, de Jorge Luis Borges, é o relato de um singular encontro num banco em frente a um rio, onde tal estupefacção é levada ao extremo. Inserido na colectânea *El Libro de Arena* (*O Livro de Areia*, na tradução portuguesa que seguiremos)<sup>1</sup>, publicada pela primeira vez em 1975, esta narrativa tem uma vida editorial bastante simples, com vários episódios de tradução para diversas línguas e com apenas um percalço, que não passou despercebido aos comentadores: uma mudança numa data importante que surge no conto (James 1999, 142). A relevância dessa alteração para o enredo, bem como a sua história e eventuais razões, foram pormenorizadamente descritas e amplamente discutidas, e a elas regressaremos em breve.

O narrador de “O outro” começa por localizar e datar a acção que vai contar, logo na primeira frase “O facto ocorreu no mês de Fevereiro de 1969, ao norte de Boston, em Cambridge.” (Borges 1981, 9). Imediatamente depois ficamos a saber que estamos no ano de 1972 e que o intervalo de tempo que decorreu entre a acção e a sua narração se deveu a uma mudança de ideias: primeiro, o narrador quis esquecer o que se tinha passado “para não perder a razão” (*idem*), mas agora, pensa que é melhor escrevê-lo, porque deste modo “outros o lerão como um conto e, com os anos, o será talvez para mim.” (*idem*). Mais à frente, ficamos a saber também o nome do narrador: Jorge Luis Borges. Ainda em jeito de

---

<sup>1</sup> Todas as citações serão traduzidas no corpo do texto, para se manter a uniformidade da língua ao longo do trabalho. Neste caso, usou-se como referência a tradução portuguesa de António Sabler, na edição da Editorial Estampa de 1981, a que se referem todas as citações do conto. Nas restantes citações, haverá uma indicação semelhante sempre que as traduções não forem da minha responsabilidade. Em todos os outros casos, manter-se-á o original em nota de rodapé.

introdução, somos advertidos de que o episódio cuja história se seguirá foi, para o narrador, “quase atroz enquanto durou e mais ainda durante as insones noites que se seguiram” (*idem*), mesmo se se admite que ainda assim, “isto não significa que a narrativa possa comover a terceiros” (*idem*). Está posta a mesa para a nossa curiosidade quando entramos na acção.

Somos então levados para o banco na margem do rio Charles, numa manhã de Inverno, onde se sentava o narrador, que, vendo o rio correr se lembrava de Heraclito, e se congratulava por “ter dormido bem” (*idem*) e por uma aula que tinha dado na tarde anterior. Duas informações aparentemente contraditórias surgem para minar este ambiente calmo onde nada de especial parece estar a acontecer: o terceiro parágrafo do conto, em que o cenário é descrito, termina com a frase “Não se via viva alma.” (*idem*); contudo, o parágrafo que lhe segue imediatamente começa com “Senti de súbito a impressão (que segundo os psicólogos corresponde aos estados de fadiga) de já ter vivido aquele momento. No outro extremo do meu banco alguém se tinha sentado.” (*idem*).

É estranho, em primeiro lugar, que não se veja viva alma e que de repente alguém se tenha sentado no mesmo banco do nosso narrador. E a referência ao fenómeno de *déjà vu*, com a explicação “dos psicólogos” associada a estados de fadiga, contrasta com o apontamento “eu tinha dormido bem” que tinha servido para estabelecer o ambiente geral e a disposição de Borges naquela manhã de Fevereiro.

O outro, que se tinha sentado no banco, “tinha-se posto a assobiar” (Borges 1981, 10). A canção foi imediatamente reconhecida e associada à memória de um primo do autor, mas foi quando “o outro” começou a cantar as palavras da canção que começou o impensável – o narrador reconheceu no outro a sua própria voz, uma voz “que não era a de Álvaro [o primo] mas tentava parecer a de Álvaro.” (*idem*). Começa, finalmente, o “quase atroz” episódio. As duas personagens são Jorge Luis Borges, o velho (em 1969), e Jorge Luis Borges, o novo (em 1918); a acção consiste numa conversa entre os dois, e passa-se,

para o primeiro, em Cambridge, como vimos, mas para o segundo, em Genebra, em frente ao Ródano. As despesas da conversa recaem, na grande maioria do tempo, sobre Borges, o velho, que vai tentando provar ao novo que é Jorge Luis Borges, o que, aqui, quer dizer vai tentando provar ao novo que é ele, isto é, que eles os dois são a mesma pessoa. Mas a esquisita ocasião permite-lhes também conversarem sobre o futuro do novo e o passado do velho, que se afiguram estranhos a cada um deles. A possibilidade do seu encontro, sendo os dois a mesma pessoa, é examinada e equacionada pelos dois – a explicação mais plausível parece ser a de estarem a viver um sonho. Mas ainda assim, uma questão permanece – um sonho de quem? Quem é o real e quem é o sonhado? A voz que narra apresenta-se, como vimos, como a de Borges, o velho, que exhibe tentativamente vários tipos de provas ao mais novo, para atestar a sua realidade: conhecimentos de que só o próprio Borges poderia dispor, um verso de Victor Hugo e finalmente uma moeda e uma nota que trocam, mas que qualquer um dos dois acaba por deitar fora. Há ainda um momento de tensão a propósito da data impressa na nota que o velho dá ao novo – 1974. O novo olha incrédulo para ela, mas nós é que deveríamos olhar, já que a acção tinha sido expressamente situada em 1969 e a narração em 1972. A estranheza deste momento é adensada pelos parênteses acrescentados pelo autor: “(Meses mais tarde alguém me disse que as notas de banco não têm data)” (Borges 1981, 16). Têm.

Esta questão em torno da data ganha relevância por existir na mencionada história editorial do conto uma peripécia que deve ser considerada. Na primeira edição, a indicação de data na nota é de 1964. Nesse caso, o espanto com “a nota do futuro” de Borges, o novo, manter-se-ia, mas não existira discrepância entre o tempo da narrativa e a data da nota. Contudo, críticos como Julie James argumentam que se esta correcção foi introduzida por Borges, o autor empírico, é legítimo indagar as suas razões e a sua relação com a leitura do conto (James 1999, 142).

O curioso encontro termina com a marcação de nova reunião no dia seguinte, que nenhum dos dois cumpre. E Borges, o velho, conclui, não sem mistério:

Cismeí muito sobre este encontro, que não contei a ninguém. Creio ter descoberto a chave. O encontro foi real, mas o outro conversou comigo num sonho e foi assim que pôde esquecer-me; eu conversei com ele acordado e ainda me aflige a ideia. / O outro sonhou-me, mas não me sonhou rigorosamente. Sonhou, agora entendo, a impossível data no dólar. (Borges 1981, 17).

Sonho e lucidez, a construção (e destruição) da memória, a relação de ambos com o tempo ou o tema do duplo são alguns dos tópicos habituais mencionados pela crítica a propósito deste conto, aos quais se podem juntar alguns temas de pendor filosófico (o problema da certeza, do fundamento do conhecimento, daquilo que conta como prova, o papel da memória na construção da identidade própria e mesmo da realidade) e ainda algumas das habituais linhas de leitura da obra borgesiana (o enigma, a multiplicidade e sobreposição de possibilidades, a espiralização, a convocação explícita – embora aqui não completamente – do leitor como chave de resolução, etc.). Existe bibliografia crítica substancial sobre cada um destes assuntos, que não vou aqui rever<sup>2</sup>. Queria sobretudo destacar não tanto a dimensão da memória como organizadora da própria identidade, mas a

---

<sup>2</sup> Além do ensaio de Julie James já mencionado, poder-se-ia ter em consideração os seguintes estudos: Agassi, J. “Philosophy as Literature: The Case of Borges.” *Mind* 79.314 (1970): 287–294.; Arana, Juan. “Las Primeras Inquietudes Filosóficas de Borges.” *Variaciones Borges* 7 (1999): 6-27; Franco, Jean. “The Utopia of a Tired Man: Jorge Luis Borges.” *Social Text* 4 (1981): 52–78.; Mariani, Franca. “Los Incipit Del Libro de Arena.” *Variaciones Borges* 1 (1996): 88–99.; Olaso, Ezequiel de. “Mínimas Gotas de filosofía: ‘El Otro.’” *Variaciones Borges* 7 (1999): 179–190.; Percoco, Cristina. “Opening Strategy and the Self as Illusion in Borges’ ‘El Otro.’” *Variaciones Borges* 16 (2003): 109–120.; Wyers Weber, Frances. “Borges’s Stories: Fiction and Philosophy.” *Hispanic Review* 36.2 (1968): 124–141.

ideia de que a identidade se compõe, especialmente se se conjugar essa ideia com a narrativa que Borges apresenta, que parece construir e destruir ao mesmo tempo uma identidade – a sua.

O que é construir uma identidade? Será contá-la? A narrativa relata o encontro de duas personagens diferentes mas que se reconhecem como passado e futuro de si próprias. O que é sugerido durante o conto é que o processo de contar pode tanto construir como destruir a noção de uma identidade relativamente fixa. Em momentos diferentes o narrador sugere que as duas versões de Borges são e não são a mesma pessoa:

Meio século não passa em vão. Dessa nossa conversa de pessoas de vária leitura e gostos diversos, compreendi que não podíamos entender-nos. Éramos demasiado diferentes e demasiado parecidos. Não podíamos enganar-nos, o que torna difícil o diálogo. Cada um dos dois era o arremedo caricato do outro.

(Borges 1981, 16)

Para pouco depois acrescentar: “Não mudámos nada, pensei. Sempre as referências livrescas.” (Borges 1981, 17).

O narrador é identificado com a personagem mais velha, mas, dada a particular economia temporal da acção, poder-se-ia supor, e quem sabe mesmo se não se devesse supor, que fosse já uma terceira versão de Borges. Borges, o mais velho, encontra na narrativa deste episódio insólito uma forma de reconciliar o novo que já não é e ainda é com o velho que talvez seja. O que é, então, a identidade desta(s) personagem(ns) e deste narrador?

Não existe uma tomada de posição unívoca a este propósito pela parte de Borges, justamente porque se mantém durante todo o conto a ambiguidade entre os dois, ou os três, Borges – eles são, de alguma maneira, o mesmo, e simultaneamente, outro. E são outro na medida em que o mais velho já não é o mais novo, a vida foi-o afastando, ou melhor, ele próprio se foi afastando, transformando no que hoje é, com as decisões que foi

tomando, com o que foi fazendo. Além disso, esse caminho não parece surgir como “inevitável” – e a prova disso é que o mais novo não tem maneira de se reconhecer directamente no mais velho, não tem forma de “calcular” ou “deduzir” aquilo em que se transformará, porque uma decisão ou acção do mais velho corresponde sempre a uma possibilidade, entre outras, que foi actualizada. Por outro lado, existe uma certa medida de continuidade que ambos reconhecem: se não, não haveria sequer enredo. E, mesmo sendo esse reconhecimento mútuo (caso contrário, por hipótese, o mais novo ter-se-ia levantado pura e simplesmente, para não falar com um louco), é sem dúvida significativo que a figura que domina o diálogo seja a do mais velho: ele pode, mesmo que com falhas, recordar-se, rever-se em 1918. O mais velho, de algum modo, não deixou completamente de ser o mais novo. Já o mais novo pode apenas olhar para o mais velho como possibilidade futura de si. Mesmo que fosse fácil aceitar que no mesmo banco de jardim em que estou agora está sentada uma pessoa vinda do futuro, seria sempre mais complicado aceitar que essa pessoa sou eu. Porque para o eu presente, a consistência do futuro não pode ser completamente fixa, determinada: parece ter de existir alguma margem de manobra, algum indeterminado cuja determinação recaia sobre mim, sobre o que eu fizer. E isso ainda está aberto. Isto é, se se acreditar que existe algum espaço de liberdade.

Mais do que isso, contudo, importa sublinhar novamente a necessidade de existir alguém que conte, para que haja efectivamente uma narrativa, uma história. A figura do narrador, que é indispensável, aqui surge de algum modo estilhaçada: ele apresenta-se simultaneamente como o que conta (o velho), mas também como o jovem incrédulo que questiona a história contada – e a ambiguidade alarga-se neste caso ao próprio autor empírico, cujo nome e cuja história de vida é emprestada a estas personagens. É certo que a unidade desta narrativa repousa na unidade possível entre estas múltiplas instâncias (ou momentos) de uma mesma pessoa. Mas a questão que se coloca é justamente sobre a força que essa unidade tem, ou sobre a sua legitimidade. Aliás, o narrador sugere que a

composição desta história serve para que outros possam lê-la “como um conto” (Borges 1981, 9), na esperança de que o passar do tempo opere esta transformação de “facto” em “conto” também para si próprio, “para não perder a razão” (*idem*).

Note-se ainda que este processo de contar que põe em causa a unidade na identidade não corresponde a um momento avaliativo, de juízo sobre o passado ou o presente, é inteiramente desligado de considerações a que é usual chamar “éticas”. A conversa entre as duas versões de Borges é uma conversa sobre literatura, sobre obras literárias, versos, escritores. O narrador recorda “Falámos, fatalmente de letras; receio não ter dito outras coisas além das que costumo dizer aos jornalistas” (Borges 1981, 14). Até as curtas frases que os dois Borges trocam sobre a sua própria vida, ou sobre acontecimentos históricos, acabam por ser ocasião para comentários “sobre letras”, mais do que “sobre ética”. A conversa, simplesmente, não vai nessa direcção.

Por essa razão, o conto “O outro” pode ser lido como uma provocação, um desafio a expectativas sobre a pertinência de encontrar em obras literárias o meio privilegiado para fazer filosofia moral e encontrar resposta às preocupações éticas expressas em perguntas como “o que fazer da minha vida?” ou “como viver uma vida feliz ou boa?”. Nenhuma resposta a uma pergunta deste tipo é avançada no conto; aliás, tais preocupações parecem ser colocadas em segundo plano, vendo até a sua inteligibilidade desfocada, face a uma surpresa e uma interrogação acerca da identidade e da história do narrador.

As ditas expectativas acerca de um eventual papel da literatura e dos estudos literários na reflexão da filosofia moral configuram tendências recentes de pensar a relação entre filosofia, literatura e estudos literários, e estão também na base de alguns argumentos que pretendem valorizar estas práticas e disciplinas num contexto socio-cultural que por vezes lhes parece adverso. Aquilo a que em primeira instância estas tendências obrigam é a ignorar ou, pelo menos, a ler de forma tortuosa obras literárias como o conto de Borges que vimos. Esta dissertação é um argumento contra essas tendências e constitui, portanto,

uma reflexão sobre um desajuste nessas expectativas em relação ao estudo da filosofia e da literatura. Aquilo que se vai defender é que nem o estudo da filosofia, nem o estudo da literatura, nem o estudo da filosofia através da literatura são suficientes para garantir uma resposta adequada a estas questões, isto é, para garantir que se viva “uma vida boa”.

A discussão tentará apontar para o facto de que o estatuto da ética enquanto ramo da filosofia e “disciplina” de especulação teórica é problemático, porque, ao contrário dos demais problemas filosóficos, o problema ético é acima de tudo prático. Assim, pensar que é possível “estudar” ética *sem* que isso tenha implicações práticas é um erro, porque a esfera do ético é a da acção e da vida concreta (aliás, a própria ideia de “*estudo*” corresponde já a uma certa torção do conceito de ‘ética’). Ao mesmo tempo, pensar que o estudo da ética *tem* implicações práticas, semelhantes à aplicação de conhecimentos, por exemplo, científicos, afigura-se também como um erro de expectativas. Isto porque o conhecimento científico teórico e a sua possibilidade de aplicação, e a ideia de “progresso” que normalmente a ela associamos, são maus modelos para a filosofia e especialmente para a “disciplina” da ética, já que a relação, habitualmente dada como garantida, fácil, ou pelo menos possível sob determinadas circunstâncias no domínio da ciência, entre “conhecimento teórico” e “prática” não tem uma equivalência directa no domínio da ética.

Importa sublinhar que estudar a história da ética ou o modo como usamos conceitos normativos (ou qualquer outro tópico que habitualmente subsumimos na categoria “ética como disciplina”) não é a mesma coisa que ter o ético constituído como possibilidade. É, portanto, possível “estudar aquilo a que habitualmente se chama ética” sem que aconteça “ter o ético constituído como possibilidade”, embora isso corresponda a uma vida contraditória (é algo que estranhemos e que a que chamamos hipocrisia, quando a reconhecemos). É também possível fazer a segunda sem ter feito a primeira, isto é, “ter o ético constituído como possibilidade” sem “estudar aquilo a que habitualmente se chama ética”, e isso não comporta estranheza alguma.



O raciocínio leva a admitir que ter uma compreensão de si num horizonte ético pode não acontecer a toda a gente, mesmo a pessoas que afirmem preocupar-se com fazer “o moralmente certo”. Isto é assim porque a constituição de um empenhamento ético implica uma compreensão de si e da própria vida que vai ao arrepio tanto do nosso modo imediato de nos compreendermos a nós próprios como das descrições mais comuns que a contemporaneidade, designadamente a filosofia moral moderna, fornece sobre o que é vida e como se vive. Examinar-se-á em detalhe que condições são necessárias para um tal tipo de compreensão, em contraste com as ditas possibilidades de descrição habitualmente disponíveis na contemporaneidade, a partir de uma leitura da obra de Alasdair MacIntyre, em diálogo com autores que lhe antecederam e sucederam numa linha de reflexão e crítica sobre a ética contemporânea. Dar-se-á uma atenção particular à obra de Elizabeth Anscombe, e às semelhanças e diferenças entre sua crítica à filosofia moral moderna e a de MacIntyre. Serão considerados também contributos de Harry Frankfurt, John Haldane e Kwame Anthony Appiah.

Neste argumento, é possível substituir ‘ética’ por ‘filosofia’ se ‘filosofia’ for um termo entendido na perspectiva de Sócrates, como modo de examinar a vida e como tensão para a verdade – e nesse caso, pode-se dizer que o empenhamento filosófico corresponde a um empenhamento ético da própria vida, ideia que não convive facilmente com uma profissionalização da filosofia, como se procurará mostrar.

Ao desajuste de expectativas em relação ao estudo da ética corresponde um erro análogo em relação ao estudo da literatura. Trata-se de expectativas que levam a supor que é fundamental o estabelecimento de determinadas relações entre os estudos literários e a ética. Vai-se defender que a origem deste desajuste é comum e se radica na referida esperança infundada na possibilidade transversal de tradução de teoria em prática.

Será considerada a perspectiva de Martha Nussbaum, que pretende estabelecer uma tal ligação entre literatura e ética através da ideia de que a prática da leitura e os estudos

literários “produzem” pessoas de um determinado tipo: pessoas que são capazes de viver uma vida boa e de responder eticamente aos desafios que a vida lhes vai colocando. Essa ideia depende de duas teses contra as quais se vai argumentar: 1) a tese de que a educação consiste em “produzir” pessoas, o que implica que ‘educação’ seja uma espécie de programação ou condicionamento de pessoas ou, pelo menos, de propaganda, e 2) a tese de que ler ou estudar literatura seja um meio eficaz para esse tipo de actividade.

Serão também considerados argumentos que pretendem estabelecer uma ligação entre literatura e ética a partir da ideia de que obras literárias podem equipar pessoas com um vocabulário ético. Este tipo de argumentos poder-se-ia relacionar, embora não seja forçoso, com a tese de que a arte pode e deve substituir outros sistemas partilhados de crenças e concepções de bem, como a religião; mas esta linha de investigação não será seguida neste estudo. Mesmo que se aceite a verdade dessa premissa sobre a aprendizagem de um vocabulário, não se segue a conclusão que a literatura tenha um “melhor” estatuto enquanto matriz dessas ferramentas, nem se segue a conclusão de que uma educação rica em literatura, e portanto, em diferentes vocabulários, seja suficiente ou sequer necessária para “uma vida boa”.

Em resumo, defender-se-á que quer se esteja a falar de ética enquanto ramo da filosofia, quer se esteja a falar de literatura ou estudos literários, não existe nenhuma quantidade de teoria “certa” que garanta que alguém faça a coisa certa.

Este é também um trabalho de investigação que tem como base a obra de Alasdair MacIntyre, mas que não tem como objectivo descrevê-la exaustivamente. Algumas das teses enunciadas acima são defendidas, pelo menos parcialmente, por este filósofo. Outras não (pelo menos em obra publicada até à data). Na defesa e discussão destas teses são pertinentes algumas ideias propostas por este autor ao longo da sua obra, especialmente na publicada nos últimos 30 anos, como são pertinentes o contraste e a aproximação dessas

propostas com as de outros autores mais e menos contemporâneos, e algumas críticas. Mas os problemas que se colocam e discutem durante esta investigação não são meramente interiores, nem exclusivos, ao pensamento do macintyreano. Está anunciada para Dezembro de 2016 a publicação de um novo volume do autor, *Ethics in the Conflicts of Modernity – an Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*, um título que sugere que alguns dos assuntos e problemas tratados no presente estudo, manifestamente transversais à obra de MacIntyre, continuam a ser pertinentes no pensamento do filósofo.



## 1. FILOSOFIA E ÉTICA: ALASDAIR MACINTYRE

Alasdair MacIntyre é um dos filósofos contemporâneos que reúne mais simpatizantes, ou, pelo menos, um dos grupos de simpatizantes mais heterogêneos. Reclamada por marxistas, católicos, aristotélicos, tomistas, relativistas, conservadores, liberais, mais à esquerda e mais à direita, a sua crítica da modernidade e da filosofia moral contemporânea dificilmente deixa indiferentes aqueles que lêem os seus ensaios. Pode pensar-se que esta diversidade de públicos está directamente relacionada com a complexidade do pensamento do autor, que deixa, quase sempre, margem para vários entendimentos e apropriações; pode também responsabilizar-se o larguíssimo âmbito da sua investigação, que atrai, além de filósofos profissionais, especialistas dos mais variados campos, desde a história, à pedagogia, cruzando até as áreas mais distantes da enfermagem ou da gestão<sup>3</sup>; pode, claro, culpar-se o desenvolvimento do pensamento do autor, que, de acordo com o que o próprio muitas vezes explica<sup>4</sup>, foi evoluindo e sofrendo várias alterações significativas, do marxismo ao aristotelismo e ao tomismo, não sem um piscar de olhos à psicanálise, e com uma sólida formação na filosofia analítica anglo-saxónica.

Nascido em Glasgow, em 1929, mas educado em Inglaterra (primeiro na Queen Mary College, em Londres, depois, nos estudos pós-graduados, em Manchester e em

---

<sup>3</sup> Note-se, a título de exemplo, esta breve lista ilustrativa de alguns dos estudos realizados no âmbito de disciplinas que não a filosofia, que explicitamente referem a influência de MacIntyre: Gregory, Brad S. *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge: Harvard University Press, 2012. Print. (história); Dunne, Joseph, and Pádraig Hogan, eds. *Education and Practice: Upholding the Integrity of Teaching and Learning*. Oxford: Blackwell, 2004. Print. (pedagogia); Sellman, Derek. *What Makes a Good Nurse: Why the Virtues Are Important for Nurses*. London: Jessica Kingsley, 2011. Print. (enfermagem); Dobson, John. *The Art of Management and the Aesthetic Manager: The Coming Way of Business*. Westport: Quorum, 1999. Print. (gestão).

<sup>4</sup> Veja-se, por exemplo, a entrevista dada à revista *Cogito* em 1991 (Pyle 1999, 75–84) ou a entrevista de 2009 a Alex Voorheve compilada no volume *Conversations on Ethics* (Voorhoeve 2009, 111–134)

Oxford), MacIntyre começou a sua carreira como professor universitário em Manchester, e ensinou em várias universidades britânicas antes de emigrar para os Estados Unidos, por volta de 1969, onde passou a maior parte da sua carreira académica<sup>5</sup>. Actualmente, MacIntyre é professor emérito das universidades de Duke e Notre Dame e é também Senior Research Fellow no CASEP – Centre for Aristotelian Studies in Ethics and Politics – da London Metropolitan University.

Durante todo este tempo, MacIntyre tem escrito continuamente sobre os debates entre Marxismo e Cristianismo, a filosofia das ciências sociais e ética, para referir os três exemplos mais significativos. Sendo o seu percurso intelectual de uma riqueza assinalável, há dois aspectos que contribuem para a diversidade e para a longevidade e extensão da influência do seu pensamento, e que merecem ser sublinhados. O primeiro é o facto de, apesar das alterações e evoluções no pensamento do autor, ser possível identificar uma linha que claramente unifica todo o seu trabalho: a crítica da modernidade. O segundo é o facto de esta crítica se fazer analisando não apenas as grandes ideias do passado que contribuíram para o presente estado de coisas, nem tão só os seus herdeiros contemporâneos – qualquer fenómeno humano é passível de ser examinado sob a lente do autor. Jogos de xadrez, a pintura de Gauguin, as relações interpessoais, o modo como funcionam as empresas, as universidades, a poesia de Yeats ou os romances de Jane Austen, MacIntyre podia dizer, como o poeta, «Nada do que é humano me é estranho». Veremos que não é por acaso que isto acontece.

---

<sup>5</sup> Além das duas entrevistas mencionadas acima, e não existindo à data nada que se pareça com uma biografia de referência, pode consultar-se como fonte bibliográfica a entrada sobre o filósofo na *Internet Encyclopedia of Philosophy*, da autoria de Chris Lutz (Lutz 2014), um reconhecido especialista na obra de MacIntyre. Este artigo foi revisto pelo próprio MacIntyre e tem a virtude de, embora especialmente focado na dimensão política do pensamento do autor, servir como uma apresentação geral da sua obra muito bem elaborada.

A crítica que MacIntyre propõe da contemporaneidade é, fundamentalmente, uma crítica ética e uma crítica *da* ética. E esta sua dupla dimensão depende de um conjunto de ideias e argumentos sobre o que a filosofia é, o que pode ser, o que deve ser. Este é um aspecto da obra de MacIntyre que não tem sido tão habitualmente examinado, desde logo porque é possível que interesse mais (ou apenas) a filósofos. É, contudo, um aspecto muito importante, na medida em que constitui um verdadeiro fundamento seja do diagnóstico que MacIntyre tem vindo a elaborar, seja dos caminhos que indica.

Antes, contudo, de nos determos nesse ponto, é necessário um esclarecimento. Se é verdade que esta crítica está desenvolvida demoradamente, em vários passos, e ao longo de um conjunto de obras do autor que já foi apelidado “história interminavelmente longa da ética”<sup>6</sup>, é também verdade que continua a ser *After Virtue* (1981), o seu marcante início e expoente mais famoso, que fornece a chave de leitura mais clara para a sua compreensão. É aí que MacIntyre expõe o seu diagnóstico da “modernidade avançada”<sup>7</sup> e da sua filosofia,

---

<sup>6</sup> MacIntyre confessa, na entrevista de 1991 à revista *Cogito* acima referida, que este foi o nome dado por um dos seus colegas ao seu percurso académico a partir de 1977, que começa com a escrita de *After Virtue* (1981) e se prolonga com *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Modern Enquiry* (1990) (Pyle 1999, 77). Trata-se de uma nota de humor, já que MacIntyre tinha publicado, em 1966, uma obra intitulada *A Short History of Ethics*. É fácil compreender obras posteriores a esta entrevista, como *Dependant Rational Animals* (1999), *Edith Stein: a Philosophical Prologue 1913-1922* (2006) e *God, Philosophy, Universities* (2011), como fazendo parte deste mesmo projecto.

<sup>7</sup> MacIntyre usa frequentemente a expressão “modernidade avançada” para referir-se à contemporaneidade, ao presente. Não me parece que o faça de um modo inocente. Na verdade, e no seguimento do que tem escrito na tal “história interminavelmente longa da ética”, o nosso presente não corresponde a um tempo pós-rotura com aquilo a que habitualmente a historiografia chama “Idade Moderna”. Corresponde a um tempo pós-catastrófico, e, sendo que essa “catástrofe” não é nunca claramente identificada e datada, conseguimos perceber que a própria Idade Moderna já não lhe é anterior, já padece, em grande medida, dos mesmos sintomas que o autor identifica no presente – sendo, por isso, a distinção relevante a distinção entre

através de uma crítica ao emotivismo, que elabora a partir da imagem da catástrofe das ciências naturais<sup>8</sup>. É por isso natural que seja aí que deve começar a nossa análise. Contudo, antes dessa análise parece-me necessário, num ponto prévio, examinar brevemente a pertinência da ideia de ‘diagnóstico’.

Como antídoto para uma certa tendência aparentemente recente de excesso de diagnóstico, vale a pena considerar aquilo a que G. K. Chesterton chamou o “Erro Médico”, em 1910, na abertura de *What’s Wrong with the World*. Veja-se estas duas pequenas citações, uma do início do capítulo, outra do fim:

Um livro de investigação social moderna tem uma forma que está como que nitidamente definida. Começa, em regra, com uma análise, com estatísticas, tabelas de população, diminuição do crime entre Congregacionalistas, histeria crescente entre polícias, e semelhantes factos apurados; acaba com um capítulo

---

Idade Média e Idade Moderna, e não as distinções entre Modernidade, Contemporaneidade e Pós-Contemporaneidade, por exemplo. Esta intuição não será aqui perseguida nem transformada em argumento, mas, espera-se que, com o desenrolar da descrição do trabalho de MacIntyre, a sua plausibilidade se torne manifesta.

<sup>8</sup> A primeira frase do primeiro capítulo de *After Virtue* é “Imaginem que as ciências naturais sofriam os efeitos de uma catástrofe”. Durante esse primeiro capítulo (*A Disquieting Suggestion*), o autor desenvolve a metáfora e descreve toda a extensão dos danos causados pela “catástrofe”. Resumidamente, o principal efeito da “catástrofe” é que se perdeu o acesso ao significado de um vocabulário, que, apesar disso, continua a ser usado, como marca de um rigor académico ou científico. O uso do mesmo vocabulário faz com que os estudiosos suponham que continuam o trabalho dos seus antecessores pré-catastróficos, mas isso não acontece, simplesmente porque não estão a falar das mesmas coisas; isto é, porque as palavras não querem dizer a mesma coisa e, mais grave ainda, em muitos casos, aquilo que as palavras queriam dizer parece ter desaparecido na catástrofe. A este problema junta-se a dificuldade de os estudiosos pós-catastróficos não terem maneira de compreender a sua condição, já que as ferramentas analíticas de que dispõem não são próprias para um diagnóstico desta extensão. (MacIntyre 2007a, 1–5)



que é geralmente chamado “O Remédio”. É quase exclusivamente por causa deste método sólido e científico que “O Remédio” nunca é encontrado. Pois este esquema de pergunta e resposta médica é um disparate; o primeiro grande disparate da sociologia. É sempre necessário identificar a doença antes de encontrar a cura. Mas é a própria definição e a dignidade do homem que, em assuntos sociais, nos obrigam a encontrar a cura antes de encontrarmos a doença. (Chesterton 2015, 18273-18274)

Este é o facto espantoso e dominante sobre a discussão social moderna; que a disputa não é apenas sobre as dificuldades, mas sobre o propósito. Concordamos sobre o mal; é sobre o bem que andamos à luta. Todos admitimos que uma aristocracia preguiçosa é uma coisa má. Não podemos, de forma alguma, concordar todos que uma aristocracia activa fosse uma coisa boa. Todos nos zangamos com um clero irreligioso; mas alguns de nós enlouqueceriam de nojo perante um clero realmente religioso. Todos se indignam se o nosso exército é fraco, incluindo as pessoas que ficariam ainda mais indignadas se ele fosse forte. O caso social é exactamente o oposto do caso médico (...) Todos concordamos que a Inglaterra está doente, mas metade de nós não seria capaz sequer de olhar para ela se estivesse naquilo que para a outra metade é a sua perfeita saúde. (Chesterton 2015, 18281–18283)<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> «A book of modern social inquiry has a shape that is somewhat sharply defined. It begins as a rule with an analysis, with statistics, tables of population, decrease of crime among Congregationalists, growth of hysteria among policemen, and similar ascertained facts; it ends with a chapter that is generally called “The Remedy.” It is almost wholly due to this careful, solid, and scientific method that “The Remedy” is never found. For this scheme of medical question and answer is a blunder; the first great blunder of sociology. It is always called stating the disease before we find the cure. But it is the whole definition and dignity of man that in

Se se disse que a linha orientadora principal da obra de MacIntyre desde 1977 é a da crítica da contemporaneidade e da filosofia contemporânea, esta primeira citação mostra como é necessário explicar até que ponto essa obra não padece dos mesmos males que identifica. Dito de outra forma, é necessário assegurar que MacIntyre não incorre no tipo de falácia que consiste em ignorar que apenas de um ponto de vista que já possui “a cura”, isto é, uma imagem do que é estar bem e um caminho para lá chegar, se consegue identificar “a doença”. Caso contrário, qualquer diagnóstico será fútil – é fácil identificar o que “está mal”, o difícil é argumentar sobre o que se pensa ser “estar bem”. Isto, claro, se Chesterton estiver certo e só for possível identificar propriamente a doença depois de já se conhecer a cura – ou, o mesmo é dizer, se for verdade que só é possível compreender o que está errado se se tiver uma ideia sobre o que é, na verdade, o bem.

Não é, contudo, em *After Virtue* que se encontra a resposta mais pertinente a esta questão, mas no posterior *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990). Aí MacIntyre apresenta aquilo que considera serem três versões alternativas de filosofia moral: as versões “enciclopédica, genealógica e [a] tradição” e discute o problema da incomensurabilidade destas. Se apenas existem critérios de valor e verdade dentro de uma destas “versões”, é questionável que seja possível saber se uma tradição é melhor ou pior que outra, mesmo

---

social matters we must actually find the cure before we find the disease.». «This is the arresting and dominant fact about modern social discussion; that the quarrel is not merely about the difficulties, but about the aim. We agree about the evil; it is about the good that we should tear each other's eyes out. We all admit that a lazy aristocracy is a bad thing. We should not by any means all admit that an active aristocracy would be a good thing. We all feel angry with an irreligious priesthood; but some of us would go mad with disgust at a really religious one. Everyone is indignant if our army is weak, including the people who would be even more indignant if it were strong. The social case is exactly the opposite of the medical case. (...) We all agree that England is unhealthy, but half of us would not look at her in what the other half would call blooming health.».

que digam coisas incompatíveis. A tese do autor, contudo, é que esta “incomensurabilidade” é ultrapassada porque se constata que uma versão tem capacidade de redescrever e resolver problemas internos às outras, problemas esses que se mantinham abertos e sem resposta com o vocabulário e critérios dessas perspectivas. Assim, mesmo se o trabalho de *After Virtue* é apenas um prólogo à adopção explícita do tomismo como tradição a partir da qual MacIntyre parte para a sua compreensão do mundo e do humano, pode-se afirmar que a preocupação com o diagnóstico não está desligada da preocupação da identificação do bem.

A segunda citação dá-nos uma pista neste caminho: as intuições de MacIntyre a propósito do estado presente da filosofia ecoam fortemente a afirmação de Chesterton de que a característica principal da “*modern social science*” é um total desacordo não apenas sobre o que está mal no mundo, mas também sobre o que seria ‘estar bem’.

Ora esta ideia é o nervo central dos argumentos de MacIntyre em *After Virtue*, nos dois principais níveis da discussão, que, para abreviar, podem ser designados como o nível da meta-ética e o nível da ética – ou seja, no nível da discussão sobre o que é e como deve ser a ética enquanto disciplina filosófica, e no nível da discussão já interior a essa disciplina, que estuda, em traços largos, o bem e a ‘vida boa’ para o homem. Em ambos, o que falta à contemporaneidade, ou à modernidade, para retomar a expressão do autor, é uma ideia sobre ‘estar bem’, ou seja, uma ideia sobre o que significa a filosofia e a ética ‘estarem bem’, e uma ideia sobre em que consiste, para um ser humano, ‘estar bem’.

É por ser esta a dimensão do problema que *After Virtue* constitui, e só pode ser entendido como, um princípio. Nessa obra, MacIntyre expõe os traços fundamentais da sua crítica e também é aí que desbrava o caminho que considera útil para a filosofia moral avançar – através das noções de “unidade narrativa de uma vida” e especialmente, de “virtude”. Mas só em obras subsequentes se encontra o desenvolvimento deste projecto. Por exemplo, em *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) são questionadas as noções de

“raciocínio prático” e de “racionalidade”, a partir de uma análise destes conceitos em várias tradições, enfrentando também a questão da incomensurabilidade de tradições diferentes e o problema do relativismo, e em *Dependent Rational Animals* (1999) explora-se a noção de “florescimento” e procura-se compreender o papel das virtudes na existência humana.

Ainda assim, a distinção que foi usada nos parágrafos acima não faz justiça ao tecido dos argumentos do autor – a sua tese é que o ‘estar bem’ do ser humano e o ‘estar bem’ da filosofia não estão desligados – e esta é a questão que quero desenvolver. É uma questão, como terá ficado claro, que é fundamental para compreender o projecto macintyreano. É, naturalmente, muito mais do que isso – interessa em potência a qualquer pessoa que se interesse por filosofia ou pelo que é ser humano, e deve interessar especialmente àqueles em quem estes dois interesses coincidem. Mas comecemos por MacIntyre.

Para MacIntyre, ‘filosofia’ e ‘vida’ estão completamente entrelaçadas, numa relação que acontece a vários níveis. Desde logo, no modo como, no geral, MacIntyre concebe a vida humana organizada em «práticas» que têm as suas «tradições». As características próprias da filosofia como disciplina determinam a natureza específica da sua prática. Contudo, no caso da filosofia, pelo menos no modo de a conceber do autor, a própria noção de prática parece não ser suficiente. Isto é, segundo MacIntyre, quando a filosofia “está bem”, excede os limites de uma “prática” no sentido macintyreano, porque não pode ser regional, circunscrita. Ou, pelo menos, o seu carácter circunscrito não deixa de estar relacionado, de implicar, todo o resto da existência. Veremos porquê.

Por prática, no geral, MacIntyre entende

(...) qualquer forma coerente e complexa de actividade humana socialmente estabelecida e cooperativa através da qual são realizados bens internos a essa forma de actividade no curso da tentativa de alcançar os critérios de excelência que lhe são próprios, e parcialmente definidores, dessa forma de actividade

com o resultado de que os poderes humanos de alcançar a excelência, e as concepções humanas dos fins e bens envolvidos, são sistematicamente estendidos. (MacIntyre 2007a, 187)<sup>10</sup>

Não é evidente, a partir desta definição genérica, que a filosofia possa ser uma prática – desde logo porque não é óbvio que seja “cooperativa”, nem quais sejam os seus “bens internos”, ou os seus “critérios de excelência”. É inegável a forma que tem a imagem<sup>11</sup> do filósofo como pensador solitário, recolhido em si próprio, analisando em si e apenas com a sua inteligência o mundo exterior, a imagem do original, do génio. Mas imagens semelhantes poder-se-iam referir a propósito do artista, e as artes contam, segundo o próprio MacIntyre como exemplos de prática. Talvez esta imagem seja de suspeitar (se se pensar, por exemplo, na imagem do artista romântico por contraste com a imagem do artista do Renascimento), mas serve como ponto de partida para investigar o que é ser “socialmente estabelecida” e “cooperativa” e tentar ver como é que a filosofia pode ser essas duas coisas. No segundo capítulo de *God, Philosophy, Universities* (2009), MacIntyre delinea uma breve caracterização da filosofia que serve o presente propósito.

---

<sup>10</sup> «(...) any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended. »

<sup>11</sup> A propósito, não exactamente da “imagem” popular do filósofo, mas da do cientista, pode ver-se a obra *From Faust to Strangelove: Representation of the Scientist in Western Literature*, de Roslynn Haynes (Haynes 1994). Na “Introdução”, a autora argumenta que esta imagem é mais fruto da forma como os cientistas são representados na literatura, do que baseada em cientistas reais ou nas suas vidas. Este argumento seria possivelmente alargável às imagens populares do filósofo ou do artista, mas uma tal investigação seria impossível no contexto desta dissertação.

Em primeiro lugar, o autor afirma que a filosofia tem que ver com fazer perguntas, perguntas essas que são potencialmente partilhadas e partilháveis entre as pessoas que se dedicam à prática da filosofia (os “filósofos” ou os “filósofos profissionais”) e as outras (“pessoas comuns”). Estas perguntas “existenciais” interessam a qualquer ser humano, enquanto ser humano porque incidem sobre a natureza e o significado das suas vidas. A diferença específica da filosofia reside no facto de, para as “pessoas comuns”, essas questões só raramente receberem a forma de pergunta – são perguntas para as quais já se tem resposta, tipicamente, uma resposta religiosa. Por “resposta religiosa” o autor não tem em vista de forma específica aquilo que está estabelecido por cada religião como “doutrina”. A ideia é que qualquer resposta às perguntas últimas, como a pergunta sobre se existe um sentido último para a vida ou se a vida não passa de uma efémera, mas feliz, coincidência, tem uma natureza religiosa, no sentido amplo da palavra: em traços gerais, não é empiricamente verificável, tem um âmbito não operacionalizável, dirige-se à totalidade da existência e à relação que todas as coisas têm com todas as coisas. Ter uma resposta religiosa implica que se possui uma determinada tese que não é colocada habitualmente sob a forma de interrogação, mas sob a forma de afirmação inquestionada e fundamental. Ao contrário, os filósofos são aqueles que põem a pergunta, que fazem incidir o ponto de interrogação sobre uma matéria tomada habitualmente por verdade.

À pergunta pela verdade seguem-se as perguntas sobre as razões e o significado: que razões há para afirmar A em vez de B? E o que quer dizer A? Resumindo: verdade, justificação racional e significado são as preocupações características dos filósofos. “E porque (...) precisa de compreender o que é a verdade, a justificação racional e o significado, a filosofia adquire os seus próprios problemas distintivos” (MacIntyre 2009, 10).

Por tudo isto, a filosofia tem uma dupla dimensão: por um lado, é um prolongamento sistemático de perguntas que interessam e podem ser feitas por qualquer

pessoa, quando põe em questão crenças que até então não tinha examinado; por outro, é uma “actividade semi-técnica e especializada” (*idem*) que requer uma “iniciação” (*idem*), que consiste, resumidamente, em tornar-se capaz de usar determinados vocabulários e discutir segundo determinadas regras. Os ‘iniciados’ são os filósofos, ou como o autor também lhes chama “filósofos profissionais”, e acontece que muitos estão ligados, por razões históricas, mas contingentes, a instituições como universidades. Ora, esta segunda dimensão da actividade filosófica é a que corresponde à sua natureza “socialmente estabelecida” e “cooperativa”, e MacIntyre, neste passo, descreve com pertinência e uma admirável capacidade sintética a compreensão da verdade, da justificação racional e do significado como os bens internos desta prática.

A vida de uma pessoa que entra na prática filosófica tem as suas especificidades – assim como a vida de uma pessoa que pratica ténis, ou que toca violino. Os “iniciados” na prática filosófica, pela aquisição das virtudes necessárias para essa prática, e pela busca dos bens internos que lhe são específicos, deixam de ser *como* as pessoas comuns. Completamente? A resposta a esta pergunta não é simples. No capítulo em análise, MacIntyre recorda que esta iniciação marca uma diferença entre – separa, aliás, – o filósofo não apenas das pessoas comuns, mas da pessoa comum que ele era e que continua a ser noutras áreas da sua vida<sup>12</sup>. Apesar desta “separação”, é a proximidade entre filósofos e pessoas comuns que garante que os filósofos possam exercer o seu ofício “para o bem comum” (MacIntyre 2009, 11). Tal como outras actividades, a filosofia pode ser praticada

---

<sup>12</sup> A frase completa é “E aqueles que são iniciados com sucesso separam-se assim não só das outras pessoas comuns, mas também da pessoa comum que eles próprios eram e que noutras áreas da vida continuam a ser” / «And those who are successfully initiated thereby separate themselves not only from other plain persons, but also from the plain persons that they themselves once were and that in other areas of life they continue to be.» (MacIntyre 2009, 10).

tendo em vista o bem comum ou não, e para que isso aconteça é necessário que exista, por parte dos seus praticantes, a constante preocupação de dar eco, nas suas investigações particulares, às vozes e às inquietações existenciais de todos. Isto implica, claro, que os “iniciados” sejam capazes de conversar com as “pessoas comuns”, apesar da sua especialização. No instante em que esta prática se fecha sobre si mesma, perde de vista a sua origem e o seu propósito – as questões existenciais que interessam potencialmente a qualquer ser humano enquanto humano. Assim, apesar de ter as características de uma prática, a filosofia tem, na origem, uma tensão para a não-circunscrição e não-regionalidade que parece não poder conter-se nos limites de uma prática entre outras. É verdade que qualquer prática que se relacione com investigação ou conhecimento (qualquer disciplina, ou “saber”, como normalmente se diz) tem em si uma tensão para a comunicação com os não-especialistas. Normalmente, chamamos ‘professores’ aos especialistas que, dentro e a partir de uma determinada prática, se ocupam desta tarefa.<sup>13</sup> Contudo, o caso da filosofia parece ser diferente, já que aquilo que MacIntyre parece estar a sugerir é que uma filosofia altamente técnica e especializada, mas que não seja capaz deste contacto com “as pessoas comuns”, ‘não está bem’, porque perdeu de vista o seu fim – a verdade sobre as tais “questões existenciais”, as suas razões e o seu significado. As outras perguntas, mais técnicas, mais sofisticadas, surgem apenas como passos intermédios, como meios necessários, para este fim. E, como tal, há-que não trocar os fins pelos meios. Uma filosofia, portanto, que não seja capaz de dialogar com as inquietações das “pessoas comuns”, que, isto é, não seja praticada para o bem comum, não está à altura de si própria.

---

<sup>13</sup> A este propósito é interessante referir o desacordo sobre se ‘ensinar’ é ou não uma prática entre MacIntyre e Joseph Dunne em “Alasdair MacIntyre on Education: In Dialogue with Joseph Dunne.” (MacIntyre and Dunne 2002)



Importa mencionar outro aspecto deste passo: a possibilidade de alguém ser ao mesmo tempo um filósofo e uma “pessoa comum”, isto é, a possibilidade de alguém manter algumas áreas da sua vida fora do alcance inquisidor da filosofia. Esta possibilidade parece corresponder àquilo que efectivamente se passa com qualquer filósofo, cujos raciocínios elevados e suas conclusões, nas palavras de David Hume “parecem desaparecer como fantasmas na noite quando surge a madrugada” assim que se fecha a porta do gabinete<sup>14</sup> (Hume 1960, 455). Mas, se pensarmos em Sócrates, somos forçados a admitir outra possibilidade – a possibilidade de se ser “mordido” pela filosofia como por um “moscardo” que não para de picar, ou a possibilidade de ter de cumprir uma missão dada por um oráculo<sup>15</sup>.

Apesar do passo de *God, Philosophy, Universities*, MacIntyre simpatiza mais com a hipótese socrática, o que pode ser claramente ilustrado com uma análise do primeiro capítulo de *Edith Stein: a philosophical prologue 1913-1922*<sup>16</sup> (2007). Aí o autor sublinha (e louva) não a capacidade de os filósofos manterem a filosofia no escritório, mas, ao contrário, a exigência de uma certa coerência e unidade entre aquilo que se pensa, enquanto alguém que participa da prática da filosofia, e o modo como se vive ou, melhor dito, a própria vida em todas as suas dimensões. Ao mesmo tempo que o faz, o autor nota que, na

---

<sup>14</sup> «There is an inconvenience which attends all abstruse reasoning, that it may silence, without convincing an antagonist, and requires the same intense study to make us sensible of its force, that was at first requisite for its invention. When we leave our closet, and engage in the common affairs of life, its conclusions seem to vanish, like the phantoms of the night on the appearance of the morning; and 'tis difficult for us to retain even that conviction, which we had attain'd with difficulty. »

<sup>15</sup> Mais à frente retomar-se-ão e desenvolver-se-ão em maior pormenor estas imagens da filosofia presentes na *Apologia de Sócrates* em 29e e 21b e seguintes.

<sup>16</sup> Para simplicidade de leitura, abreviar-se-á o título, daqui em diante, para *Edith Stein*, e usar-se-á o nome não itálico para referir a filósofa.

contemporaneidade, concretamente no século XX, a concepção dominante de filosofia é totalmente independente e inócua em relação à vida dos filósofos – ao contrário do que acontecia, por exemplo, na Grécia Antiga. Na biografia intelectual de Edith Stein que MacIntyre compôs, o autor caracteriza este contraste entre uma “história da filosofia” escrita no século III por Diógenes Laércio<sup>17</sup>, e outra no século XX, por Bertrand Russell<sup>18</sup>, e enfatiza que

Quando (...) Diógenes Laércio escreveu os seus dez livros sobre vidas de filósofos famosos (...), fê-lo a partir de uma convicção, partilhada com os seus leitores-alvo, de que os factos salientes acerca da investigação filosófica e das conclusões filosóficas dizem respeito a diferença que a filosofia faz para as vidas daqueles que se envolvem na sua prática (...). Os leitores modernos, em contraste, são capazes de ver em muito – embora certamente não tudo – do que Diógenes Laércio escreveu pouco mais do que mexericos [*gossip*] tangenciais à filosofia, porventura porque a sua suposição dominante, diferente da dele, é que, no geral, as vidas dos filósofos são uma coisa, a filosofia ela própria é outra, e que as ligações incidentais e acidentais entre as duas são de pouca importância<sup>19</sup>. (MacIntyre 2007b, 1)

---

<sup>17</sup> As famosas *Vidas e Opiniões dos Filósofos Eminentes* – tradução inglesa *Lives of Eminent Philosophers – Volumes I and II* (Diogenes Laertius 1925a; Diogenes Laertius 1925b).

<sup>18</sup> Trata-se de *A History of Western Philosophy* (Russell, 1945).

<sup>19</sup> «When (...) Diogenes Laertius wrote his ten books on the lives of famous philosophers (...) he did so from a conviction, shared with his intended readers, that the salient facts about philosophical enquiry and philosophical conclusions concern the difference philosophy makes to the lives of those engaged in its practice. (...) Modern readers by contrast are apt to see in much – although certainly not all – that Diogenes Laertius wrote little more than gossip tangential to philosophy, perhaps because their own dominant

Existem, contudo, (louváveis) exceções, como Edith Stein, o conhecimento das quais é importante principalmente porque ajuda a compreender ‘o que está mal’ com a filosofia e ‘o que está mal’, em geral, com o mundo contemporâneo ocidental. Parece, assim, que, retomando o vocabulário de *God, Philosophy, Universities*, a separação entre “filósofos” e “pessoas comuns”, ou a separação entre ‘alguém-enquanto-filósofo’ e ‘alguém-enquanto-pessoa-comum’ (sendo um aspecto menor e contingente da filosofia, pois é uma questão de meios para atingir o fim, e não dos fins), acaba por ser aquele elemento que é mais marcado na “modernidade avançada”. Aliás, MacIntyre aponta como característica fundamental deste tempo uma total e rígida separação entre público e privado<sup>20</sup>, que faz com que a crença de que aquilo que se diz ou faz em público não tenha relação nenhuma, nem tenha de o ter, com aquilo que se faz em privado.

Um exemplo contundente é o generalizado mas estranho consenso sobre a irrelevância do que acontece na vida dita “privada” de um professor de ética, que convive contraditoriamente com a opinião igualmente generalizada de que há qualquer coisa errada se um professor de ética exercer a sua profissão com excelência apesar de manter, em “privado”, uma vida pouco recomendável, isto é, discordante com os padrões que ele próprio explica e advoga enquanto profissional. Este não é um mal de que padecem apenas ou especialmente os filósofos – é uma crença fundamental e auto-preservante do

---

assumption, unlike his, is that, generally speaking, the lives of philosophers are one thing, philosophy itself quite another, and that the incidental and accidental connections between the two are of little importance.»

<sup>20</sup> Uma análise da questão em torno dos conceitos de “público” e “privado”, dos seus sentidos, das suas relações e limites, forçar-nos-ia a um desvio para fora do âmbito da presente investigação. Este foi um tema amplamente debatido durante todo o século XX, sendo alguns dos expoentes dessa discussão os trabalhos de Hannah Arendt e Jurgen Habermas. Na Introdução ao Volume *Público/Privado*, editado por Francesca Negro, que pode consultar-se a título de síntese, são apresentadas algumas das linhas contemporâneas de investigação sobre estes conceitos, a sua origem e a sua compreensão actual, nas mais variadas disciplinas. (Negro 2015)

liberalismo dominante, segundo MacIntyre. Ou seja, a sua hipótese é que a modernidade avançada se caracteriza por uma aceitação tácita e não examinada desta crença numa separação absoluta entre público e privado, e que a manutenção do *status quo* dependa dessa não interrogação. Explicando melhor, esta separação pode ser aceite inquestionadamente como a única maneira de garantir a liberdade individual, ou seja, a não “imposição” dos próprios critérios aos outros<sup>21</sup>. Sob esse ponto de vista, e uma vez que (para a mentalidade do liberalismo dominante) o bem é sempre e necessariamente apenas uma questão de opinião e ou escolha pessoal (o que, para MacIntyre, como veremos, corresponde ao traço fundamental da modernidade avançada), pode manter-se a crença que cada um faz legitimamente, na sua vida privada, isto é, na esfera em que os seus interesses não interferem publicamente com os de mais ninguém, aquilo que entender, e que isso não tem de ter nenhuma relação especial com aquilo que faz na dimensão pública da sua vida.

A sugestão do autor, depreende-se, é que aos olhos de um liberal, uma ideia partilhada de bem pode aproximar-se perigosamente de um totalitarismo, na medida em que parece implicar uma certa submissão do individual ao colectivo. Mas MacIntyre nota a ironia desta ideia, porque são justamente os sistemas totalitários que se caracterizam por forçar uma rígida separação entre vida pública e vida privada nos seus cidadãos, como o

---

<sup>21</sup> Esta parece ser a ideia que está a ser sugerida por MacIntyre no passo referido acima. Contudo, é necessário reconhecer que, deste a data da publicação de *Edith Stein* até hoje poderá haver algumas alterações a ter em consideração a esta tese, especialmente quando se trata de assuntos relacionados com segurança. Os debates sobre a legitimidade de práticas como ter câmaras de segurança em ruas e espaços públicos, ou sobre o conflito entre protecção ou revelação de dados, por exemplo de telemóveis e outros objectos privados, em casos específicos, são exemplos de que a reflexão em torno dos limites e cruzamentos das liberdades individuais com concepções partilhadas, se não de “bem”, pelo menos de “segurança”, “respeito” ou “convivência pacífica” incide também sobre a pertinência não negociável desta separação entre vida pública e vida privada.

autor explica no primeiro capítulo de *Edith Stein*. É precisamente esse tipo de crença não examinada que pertence aos filósofos questionar.

Vejamos como, nessa obra, MacIntyre elabora mais sobre a natureza da filosofia:

Ao mesmo tempo a filosofia contemporânea, mesmo no seu máximo constrangimento pelas suas normas académicas, profissionalizadas e especializadas, continua a sustentar dentro de si uma concepção muito diferente da sua relação com as acções daqueles que com ela se envolvem de um modo sistemático, e isto apenas porque é filosofia. Porque a filosofia, para ser reconhecível como filosofia, tem sempre de ser compreendida como uma continuação da empresa de Platão. E a conclusão de Platão de que o envolvimento na vida da filosofia implica necessariamente uma crítica radical da vida social quotidiana das sociedades políticas, e uma consequente retirada dessa vida em direcção a um tipo particular de comunidade filosófica, permanece uma ideia com a qual, explicitamente ou implicitamente, qualquer pessoa que se envolva com a filosofia tem de, de uma maneira ou outra, lidar.

(MacIntyre 2007b, 3).<sup>22</sup>

Esta é a razão pela qual a compreensão da filosofia como uma prática não pode obscurecer a tensão totalitarizante que esta actividade tem por natureza. A própria natureza da filosofia

---

<sup>22</sup> «Yet at the same time contemporary philosophy, even when most constrained by its academic, professionalized, specialized norms, nonetheless also sustains within itself a very different conception of its relationship to the actions of those who engage in it in any systematic way, and it does so just because it is philosophy. For philosophy, if it is to be recognizable as philosophy, must always be understood as a continuation of Plato's enterprise. And Plato's conclusion that engagement in the life of philosophy necessarily involves a radical critique of the everyday social life of political societies, and a consequent withdrawal from that life into a particular type of philosophical community, remains one with which, explicitly or implicitly, everyone who engages in philosophy has somehow or other to come to terms.»

confronta os seus praticantes com a questão sobre a relação dessa prática com o resto da vida, se tomarmos como verdadeiro o que MacIntyre afirma. Para o autor, quando a filosofia ‘está bem’, o que importa é a relação que as suas investigações e conclusões têm com a vida dos que a praticam, as suas implicações e repercussões, como acontecia na Antiguidade Clássica – esta é a ideia geral que se antecipa no primeiro capítulo da biografia de Edith Stein e que percorre toda a obra. Isto é, a tese subjacente é a de que diferenças em perspectivas teóricas – designadamente sobre o que é o bem supremo, ou sobre o que fazer para alcançá-lo – correspondem a diferentes formas de vida, e por isso, na medida em que correspondem a uma espécie de encarnação dessas perspectivas, as vidas dos filósofos têm interesse filosófico (MacIntyre 2007b, 1–7).

Contudo, a contemporaneidade não partilha essa convicção. Aquele que se envolve na prática da filosofia hoje, na maioria dos casos, envolve-se apenas numa rede especializada de profissionais com vocabulários técnicos próprios e com um papel social bem definido e circunscrito, de tal forma que essa prática pode não fazer diferença nenhuma para o resto da sua vida. MacIntyre aponta para isto quando, no primeiro capítulo de *Edith Stein* contrasta as duas obras sobre história da filosofia que já mencionámos – *Vidas e Opiniões dos Filósofos Eminentes* de Diógenes Laércio e *História da Filosofia Ocidental* de Bertrand Russell. Inúmeras são as diferenças que podiam ser apontadas, mas o autor frisa, como vimos, apenas um ponto, que importa agora retomar. A um leitor contemporâneo é muito complicado ver na obra de Diógenes Laércio uma obra séria sobre filosofia – aquilo que é apresentado não parece passar de “*gossip*”, de “mexericos tangenciais à filosofia” (MacIntyre 2007b, 1) sobre as vidas dos vários filósofos estudados. Ao contrário, Russell apresenta em cada capítulo da sua obra uma descrição muito sumária da vida e dos tempos do filósofo em questão para rapidamente entrar na análise (quase diríamos técnica) dos problemas filosóficos por ele discutidos. Ora MacIntyre defende que esta diferença radical assenta numa divergência mais profunda sobre o que é a filosofia. Enquanto na antiguidade

a convicção partilhada era de que a filosofia correspondia a um modo de vida marcado pelo exame teórico e dialéctico de todos os tipos de crenças sobre todos os tipos de assuntos, hoje, a filosofia é uma disciplina técnica, académica, especializada.

Este é um problema tanto da filosofia como da contemporaneidade. A ‘prática’ da filosofia confundiu-se com a ‘institucionalização’ da filosofia, isto é, com a sua acomodação a um “mundo” com o seu conjunto de valores, de premissas, de possibilidades limitadas. MacIntyre acusa a contemporaneidade de esquecer que a filosofia, mais propriamente, a ética, e a vida não são imunes uma à outra. Há alguns aspectos desta tese relativamente incontroversos. Dois exemplos: primeiro, não parece racional (ou sequer estritamente possível) manter determinadas convicções ou crenças em determinado âmbito da vida e ignorá-las ou tomá-las por falsas noutro, a não ser em casos de distúrbio mental – não se trata propriamente de coerência de vida, de estar à altura dos seus ideais, mas de realmente manter uma tese e o seu contrário; em segundo lugar, o mínimo denominador comum possível de uma definição de ética teria de incluir noções com que a maioria das pessoas se ocupa, mesmo se durante pouco tempo e superficialmente, na sua vida quotidiana: bem e mal, liberdade, dever, acção, escolha, etc. A ética, por isso, diz respeito a qualquer ser humano enquanto ser humano. Mesmo que exista um vocabulário técnico especial ou um património de conhecimento acessível apenas a alguns, é aceitável admitir que a ética trata de questões que interessam potencialmente a qualquer pessoa.

Por outro lado, como veremos à frente, o mundo parece ter-se transformado naquilo que alguns filósofos afirmaram erradamente que ele era. Ou melhor, MacIntyre sugere que algumas características fundamentais da compreensão que a modernidade avançada tem sobre ética têm origem em teses, argumentos e discussões filosóficas (mais à frente retomar-se-á esta ideia a propósito das críticas de MacIntyre à compreensão

contemporânea da identidade pessoal)<sup>23</sup>. E por isso, a crítica com que MacIntyre principia a obra sobre Edith Stein pressupõe os argumentos que desenvolveu até aí sobre ‘o que está mal’ na cultura e ‘o que está mal’ na filosofia.

O caso de Stein é, para o autor, o caso de alguém que conseguiu, na filosofia como na vida, ‘estar bem’. É significativo que Edith Stein tenha acabado por morrer mártir num campo de concentração e que tenha escolhido passar os últimos anos da sua vida em clausura, como Irmã Carmelita. Será talvez demais sugerir que para ‘estar bem’ é preciso uma vida semelhante de isolamento ou que apenas opções semelhantes a esta correspondem a um resultado positivo do tal confronto com a ideia de Platão referida acima. Contudo, se se concorda que, no geral, o mundo ‘está mal’, e se se quer ‘estar bem’, é compreensível que surja uma certa tensão contra-cultural. No caso de MacIntyre essa tensão não implicou um isolamento como o de Stein, mas está patente no tom crítico da sua obra e mesmo no estilo de vida simples e discreto por que optou.<sup>24</sup>

Vimos, até aqui, que a ideia de ‘filosofia que está bem’ para MacIntyre exige uma ligação com a vida de quem a pratica. Mas esta relação apenas foi descrita em termos formais. Importa, agora, perceber em que consiste e como se justifica. Depois, será necessário examinar se a relação se verifica no sentido oposto – isto é, se para que a vida ‘esteja bem’ é necessária a filosofia.

---

<sup>23</sup> Ver Capítulo 4

<sup>24</sup> Ver, por exemplo, o artigo “MacIntyre on Money.” de John Cornwell na *Prospect Magazine* (Cornwell 2010)



## 2. A ÉTICA CONTEMPORÂNEA COMO “SOBREVIVÊNCIAS”

Antes de avançar na tentativa de compreender as relações entre vida e filosofia é necessário aprofundar um pouco mais a crítica de MacIntyre à filosofia moral contemporânea. Para isso, queria começar por sugerir que apesar de diferenças importantes entre os dois, muitos dos aspectos mais interessantes do pensamento e da obra de Alasdair MacIntyre surgem no seguimento de algumas pistas ou trilhos deixados abertos por G. E. M. Anscombe. Parece-me, também por isso, que será proveitoso trazer à discussão os contributos desta autora acerca deste problema. Antes, porém, retomemos a primeira dessas pistas, e a mais significativa: o conceito de “*survival*”, aqui traduzido por “sobrevivência”, que Anscombe refere a propósito do que resta de um antigo modo de pensar e viver no des-contexto da ética contemporânea, e que MacIntyre retoma directamente para a sua crítica.

Em “Modern Moral Philosophy”<sup>25</sup>, Anscombe argumenta a favor de três teses. Esta é a segunda:

(...) os conceitos de obrigação e dever [duty] – isto é, obrigação moral e dever moral – e do que é moralmente certo e errado e do sentido moral do verbo dever [ought], devem ser abandonadas se isso for psicologicamente possível; porque estas palavras são sobrevivências, ou derivativos de sobrevivências, de uma concepção anterior da ética que, no geral, já não sobrevive, e sem ela são apenas nocivas. (Anscombe 2005, 169)<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> O ensaio saiu originalmente em 1958 na revista *Philosophy* e foi recentemente incluído no volume de ensaios da autora, editado por Mary Geach e Luke Gormally, intitulado *Human Life, Action and Ethics*, que servirá aqui como referência.

<sup>26</sup> «(...) the concepts of obligation, and duty – *moral* obligation and *moral* duty, that is to say – and of what is morally right and wrong, and of the *moral* sense of ‘ought’, ought to be jettisoned if this is psychologically

O contexto que dava sentido a estas “sobrevivências” era a perspectiva cristã da ética (herdeira das perspectivas judaica e estoica), em que existe um Deus a quem se deve obediência, que dá leis cujo cumprimento é garantia de se ser bom. É porque existe um mandamento divino que ordena x que se *deve* fazer x; há uma lei a que se torna necessário, obrigatório obedecer, isto é, há o dever de obedecer. Dito de outro modo, assumir esta concepção legalista da ética corresponde a afirmar que o que é necessário para possuir as virtudes sem as quais se falha enquanto humano é requerido por mandamento divino. Portanto, compreende-se que esta perspectiva, para ser operativa, dependa na crença num Deus – crença essa que está, no Ocidente secular contemporâneo, ou abandonada ou remetida para uma esfera privada e seguramente não-acadêmica. A tese de Anscombe, contudo, é que por esta perspectiva ter sido dominante durante vários séculos, mesmo tendo-se perdido o seu sentido, permaneceram alguns restos desenraizados, como as ideias de ‘dever’ e ‘obrigação’, invocadas com uma ênfase e sentimento particulares em certos contextos. O que aconteceu, nas palavras da autora, foi “(...) a sobrevivência de um conceito fora da estrutura de pensamento que o tornava um conceito realmente inteligível”<sup>27</sup> (Anscombe 2005, 177).

Esta última ideia de sobrevivência de conceitos fora do seu ambiente natural é o nervo da tese que MacIntyre retoma e expande na já mencionada abertura de *After Virtue*, procurando aí contar a história dessa perda, explicar a sua relevância para compreender a contemporaneidade e, num mesmo movimento, mostrar que caminhos existem para a Ética na sequência desta “catástrofe”. A imagem que usa aí é a da perda de acesso ao

---

possible; because they are survivals, or derivatives from survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it.»

<sup>27</sup> «(...) the survival of a concept outside the framework of thought that made it a really intelligible one.»

significado das palavras usadas por uma cultura científica e académica anterior<sup>28</sup>. Contudo, é fundamental salientar que existem diferenças importantes entre as perspectivas de Anscombe e MacIntyre, que podem começar por ser descritas a partir da posição que o pensamento de Aristóteles ocupa na narrativa contada por cada um dos autores.

Para MacIntyre, a tradição aristotélica das virtudes é o mais importante daquilo que sobrevive, ainda que em fragmentos descontextualizados. Aliás, em *After Virtue* a ideia de “mandamento divino” surge não relacionada com o florescimento da tradição das virtudes, mas na fase do seu declínio e rejeição pelos autores iluministas, como Kant. É interessante notar que a única referência a Anscombe nesta obra surge a propósito deste último ponto (MacIntyre 2007a, 53) e, se é verdade que MacIntyre se reconhece devedor de Anscombe no seu argumento, a referência surge com o claro intuito de sublinhar a divergência entre os dois.

Segundo o autor, pelo menos nesta obra, a tradição cristã acrescentou ao pensamento aristotélico algumas notas, mas o esquema a partir do qual se equaciona a ética é o mesmo – trata-se de um esquema tripartido em que o “homem-como-é-por-acaso” pode tornar-se no “homem-como-poderia-ser-se-actualizasse-a-sua-natureza-essencial” através do cumprimento de regras e preceitos que correspondem, em cada ocasião, ao comportamento segundo as virtudes. A crença num Deus (seja cristã, judaica ou islâmica) que identifica os preceitos morais com o mandamento divino adia o cumprimento do *telos* humano para outra vida, e transforma a noção aristotélica de “erro” (*amartia*) na de pecado. Mas, apesar destas sofisticções, a estrutura tripartida mantém-se a funcionar praticamente da mesma maneira. (MacIntyre 2007a, 53).

O problema, afirma MacIntyre, surge quando esta compreensão cristã clássica sofre a influência do Protestantismo e do Jansenismo. A ideia de que o ser humano só é capaz de

---

<sup>28</sup> Ver Capítulo 1.

cumprir os preceitos do mandamento divino através da graça de Deus quebra o elo que sustentava a estrutura aristotélica, uma vez que a racionalidade passa a ser compreendida de modo radicalmente diferente: a razão é impotente face às paixões humanas, porque é uma razão de um ser corrompido pelo “pecado original”, isto é, apenas pela Graça divina pode o ser humano libertar-se dessas paixões (MacIntyre 2007a, 53). A razão humana sozinha é totalmente incapaz.<sup>29</sup>

Esta é a ideia que parece estar no fundamento das propostas teóricas dos autores modernos que enfrentaram o problema de justificar ou fundamentar a ética na razão, como Adam Smith, David Hume, Denis Diderot, Immanuel Kant ou Sören Kierkegaard<sup>30</sup> – a sugestão de MacIntyre é que, da leitura da histórica destas tentativas sai a conclusão de que não é possível atravessar o fosso intransponível entre uma razão compreendida assim e as regras da ética, quaisquer que sejam. Deste modo, o problema não é apenas que ‘Deus’ ou ‘mandamento’ sejam conceitos fora de moda (ou fora do prazo), mas antes terá começado quando se separaram esses conceitos de uma determinada concepção do que é um ser humano.

Importa referir que este é um dos elementos em que o pensamento do autor se alterou um pouco. E entre 1981 e 2009, o ano de publicação de *God, Philosophy and Universities*, MacIntyre parece ter realizado um percurso intelectual que o levou, nesta última obra a reconsiderar o pensamento de Santo Agostinho. Em *After Virtue*, Agostinho não é

---

<sup>29</sup> Haveria muito a dizer sobre diferenças entre este modo de conceber a razão e uma concepção aristotélico-tomista, da mesma forma que seria interessante compreender em maior profundidade a história desta influência protestante e jansenista e de compreender as suas diferenças específicas relativamente ao resto da perspectiva cristã, mas realizar essa análise aqui seria um desvio demasiadamente grande na presente discussão.

<sup>30</sup> Autores a partir dos quais MacIntyre analisa, em *After Virtue*, o projecto iluminista de fundamentação da Ética e o seu falhanço.

mentado explicitamente, mas é possível reconhecer versões de alguns dos seus argumentos ao longo da história do projecto iluminista, um projecto que falhou e tinha de falhar, segundo o autor. Contudo, em *God, Philosophy, Universities*, o bispo de Hipona é o primeiro dos filósofos cristãos, o primeiro a ter de filtrar a herança greco-latina à luz da Revelação – alguém que percebeu o que a filosofia pode ser e até onde pode e não pode ir, e sob esse aspecto, um exemplo a ter em conta. Todavia, o ponto mais importante é que a consideração da filosofia de Agostinho permite a MacIntyre reconfigurar os problemas da vontade corrompida pelo pecado e do papel da graça divina.

O que era requerido de Agostinho era que ele, enquanto Cristão, fosse capaz de dar uma descrição alternativa da natureza do mal na alma. E ele fê-lo localizando o mal humano na vontade. O efeito do pecado original é que a vontade de todo e qualquer indivíduo está informada pelo pecado, especialmente pelo pecado do orgulho. Estando assim mal dirigida, a vontade aponta para outros bens que não os que lhe são próprios, gerando conflitos destrutivos e auto-destrutivos, incapaz de alcançar a paz que todos os seres humanos desejam. Ninguém se pode salvar a si próprio desta condição, porque para o fazer seria necessário um acto de vontade. Mas todos os actos de vontade estão infectados pela mesma condição de que a vontade precisa de ser salva. Somente pela graça de Deus pode a vontade ser transformada, para que deixe de ser informada pelo orgulho, e passe a sê-lo pela caridade. (MacIntyre 2009, 25)<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> «What was required of Augustine was that he, as a Christian, should be able to provide an alternative account of the nature of evil in the soul. And this he did by locating human evil in the will. The effect of original sin is that the will of each and every individual is informed by sin, notably by the sin of pride. So misdirected the will aims at other than its goods, generating destructive and self-destructive conflict, unable to attain the peace that all human beings desire. No one can rescue themselves from this condition, for to do so

Note-se que a tese que está aqui em jogo é praticamente a mesma que foi discutida em *After Virtue*. Contudo, a sua consideração a partir do ponto de vista da fé faz com que não se caia nos problemas aí identificados. Isto é, as teses de Agostinho sobre os limites da razão e da filosofia não são problemáticas porque não são a história toda; o fim último não será fundamentar a moral numa faculdade independente. Pelo contrário será assumir a sua insuficiência e deixar que a fé abra novas possibilidades de continuação. É isso que, para o autor, está em causa no “*crede, ut intelligas*” agostiniano. Este pano de fundo teológico permite também que MacIntyre escreva sobre a relação entre virtudes, vida boa e felicidade de uma forma mais clara, embora talvez inesperada. A vida das virtudes corresponde à única forma que os humanos têm de buscar a felicidade e a vida que lhes é própria – mas não a garante.

(...) [Agostinho conclui que] a concepção filosófica mais adequada do bem supremo é que ele consiste numa vida de virtude perseguida tanto pelo seu próprio valor como por causa dos outros bens da vida, os bens do corpo e da alma. Mais ainda, é um bem que só pode ser alcançado e gozado na companhia de outros. Até aqui a investigação filosófica pode levar-nos, mas mais do que isto, não. E uma perspectiva teológica traz à luz os defeitos e inadequações de qualquer ponto de vista puramente filosófico, puramente natural. Porque o que aprendemos da revelação Cristã foi que a bem-aventurança não é para ser

---

would require an act of will. But every act of will is infected by the very condition from which the will needs to be rescued. Only by God's grace can the will be transformed, so that it is no longer informed by pride, but by charity.»

possuída nesta vida presente e que o exercício das virtudes não alcança a felicidade. (MacIntyre 2009, 30)<sup>32</sup>

Se é notório que MacIntyre está a explicar aqui uma ideia de Santo Agostinho (e não sua), é também manifesto que o faz sem nenhuma reserva ou nota, como que dando o seu assentimento à tese do bispo de Hipona. Este facto afigura-se surpreendente, já que não parece conviver facilmente com a tese aristotélica acerca das virtudes. Mas, a verdade é que esta intuição de Agostinho parece encaixar num espaço deixado por uma perplexidade de Aristóteles que será referida subsequentemente. Resumidamente, trata-se da constatação de que embora só faça sentido pensar nas virtudes e na vida que lhes corresponde dentro da interrogação sobre e busca pela vida própria do homem, viver essa vida pode estar fora do alcance dos humanos, ou pode corresponder, na melhor das hipóteses, a uma execução de si muito mais extrema do que habitualmente se considera – a vida passada a contemplar a sabedoria ou a verdade (Aristóteles 2004, 1177a–b).

Não é, contudo, esta linha que MacIntyre segue por em 1981, em *After Virtue*, embora, como veremos, ela esteja já colocada no horizonte. Estas considerações sobre a importância do pensamento agostiniano não devem obscurecer a importância do pensamento aristotélico para MacIntyre. Aliás, é via S. Tomás, porventura o mais aristotélico dos santos, que o autor se reconcilia com Santo Agostinho.

---

<sup>32</sup> «(...) the most adequate philosophical conception of the supreme good is that it consists of a life of virtue pursued both for its own sake and for the sake of the other goods of life, the goods both of body and of soul. Moreover it is a good that can be achieved and enjoyed only in the company of others. So far philosophical enquiry can take us, but no further. And a theological perspective brings to light the defects and the inadequacies of any purely philosophical, purely natural standpoint. For what we have learned from the Christian revelation is that blessedness is not to be had in this present life and that the exercise of the virtues does not achieve happiness.»

Retomemos, então, o argumento sobre Aristóteles em *After Virtue*. Em resumo, para MacIntyre, o que sobrevive são fragmentos da tradição aristotélica e esses fragmentos sobrevivem apesar do Cristianismo (pelo menos nas suas versões Protestante e Jansenista); o que há a fazer com o que sobrevive é preservá-lo e para tal, é necessário encontrar ou construir comunidades em que isso seja possível. Ao longo de *After Virtue*, MacIntyre faz o trabalho de análise conceptual requerido para mostrar que existe, apesar da “catástrofe”, uma linha que une a tradição das virtudes homéricas a práticas quotidianas do século XX, linha essa que permite clarificar que tipo de disposição é uma virtude e em que descrição da natureza humana é que ela faz sentido. Durante este percurso, vai-se tornando cada vez mais óbvio o contraste entre essa perspectiva e o modo mais comum como o ser humano e a sua existência são compreendidos no presente pela sociedade ocidental liberal capitalista e individualista. Por este motivo, a recomendação final de MacIntyre é a de não esperar desta sociedade, nem das suas instituições – nem da sua filosofia, *a fortiori* – a solução. Pelo contrário, o que há a fazer é reconhecer o estado de coisas catastrófico e seguir o exemplo de S. Bento<sup>33</sup>, ou seja, viver inserido em (e dedicado a) comunidades locais em que seja

---

<sup>33</sup> A “*benedict option*”, o que possa ser e implicar, tem sido um tema recorrente, em discussões sobre política, motivadas maioritariamente por autores e pensadores norte-americanos, especialmente discussões acerca de assuntos como liberdade religiosa ou direitos de minorias, embora nem sempre se tenha em vista exactamente aquilo para que MacIntyre pretendia apontar. São tipicamente (mas não necessariamente) autores conservadores que a referem, e que, concordando com o diagnóstico pessimista de MacIntyre sobre a moralidade contemporânea, sugerem que a única solução de sobrevivência de determinadas formas de vida (que julgam menos ou não corrompidas do que a mentalidade dominante) é a organização de comunidades independentes e autónomas onde seja possível a manutenção das tradições. Não me parece que seja exactamente isso que MacIntyre advoga no fim de *After Virtue*. Parece-me também que estes autores correm o risco de desvalorizar a medida em que eles próprios e as tradições e comunidades em que se inserem padecem da condição de fazerem parte da “modernidade avançada” da qual querem escapar. Não posso aqui



possível, na prática, a prossecução de bens comuns e o desenvolvimento das virtudes necessárias a esse empreendimento; comunidades, em suma, em que seja possível viver a busca pelo bem da própria vida, busca essa que é apenas possível através das virtudes e em conjunto com outras pessoas. Este resumo esconde, é certo, os passos filosóficos mais importantes e interessantes da obra seminal de MacIntyre e simplifica porventura a complexidade de relações que existem entre este projecto e “Modern Moral Philosophy”. Por agora, contudo, interessa sobretudo perceber como a história que Anscombe conta difere da de MacIntyre, começando pelo papel do pensamento aristotélico nesta narrativa, mas também focando aquilo que, segundo a autora, sobrevive e o que há a fazer com essas “sobrevivências”.

Para Anscombe, a perspectiva aristotélica é especialmente interessante no presente porque parece conseguir equacionar a moralidade de forma independente de um Deus que dá mandamentos, mesmo que seja preciso rever ou desenvolver mais as ideias de Aristóteles sobre, por exemplo, as virtudes e o prazer. As “sobrevivências” que Anscombe descreve não são propriamente restos do pensamento aristotélico, mas antes restos da cultura judaico-cristã com uma noção de ética que supõe um Deus que se revela em mandamentos e ao qual se deve absoluta e máxima obediência. Assim, os conceitos de “obrigação” ou “dever moral”, de “regra” ou “lei”, e principalmente o sentido adjectivo da palavra “moral” (“obrigação *moral*”, “dever *moral*”) são os vestígios que sobrevivem sem contexto e sem sentido, na nossa cultura. A tentativa moderna e contemporânea de lhes dar um sentido, ou de operar como se o tivessem, é absolutamente frustrada porque é

---

desenvolver estes argumentos, que excedem claramente o âmbito do presente estudo. Um dos mais activos proponentes desta tese é Rod Dreher, um jornalista norte-americano, que publicará um livro onde desenvolverá esta perspectiva: *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation* (no prelo).

impossível reconstruir o edifício do qual faziam parte sem o fundamento de uma concepção de um Deus interventivo como a judaico-cristã.

E, para Anscombe, o que a filosofia tem a fazer com estas “sobrevivências” é abandoná-los completamente, se isso for possível. Aliás, é neste quadro que se insere a injunção famosa da autora de que se tem de parar completamente de tentar avançar alguma coisa em Ética, até que haja um desenvolvimento da filosofia da psicologia. A ideia é que apenas esse avanço poderá fornecer à investigação ética um suporte satisfatório que, no presente, lhe falta, escandalosamente. Esta tese implica que todas as tentativas de uma ética secular até à data falharam e falharam por manterem sempre estes restos descontextualizados que não fazem sentido fora de uma perspectiva religiosa. A alternativa, a haver, seria abandonar completamente estes esforços e procurar fazer de outra maneira, designadamente através do esclarecimento de conceitos fundamentais como ‘prazer’, ‘acção humana’, ‘intenção’, ‘virtude’ bem como a relação entre eles (Anscombe 2005, 174).<sup>34</sup> E é

---

<sup>34</sup> O parágrafo em que a autora expõe esta ideia pode ser lido como uma antecipação de *After Virtue*, com a vantagem de confirmar esta obra como uma espécie de continuação do projecto encetado pela própria Anscombe em *Intention*: “Na filosofia de hoje é exigida uma explicação sobre como é que um homem injusto é um homem mau, ou uma acção injusta uma acção má; dar essa explicação pertence à ética; mas isso não pode sequer começar a ser feito até estarmos equipados com uma filosofia da psicologia sólida. Porque a prova de que um homem injusto é um homem mau precisa de uma explicação da justiça como ‘virtude’. Esta parte da matéria da ética está-nos, contudo, completamente vedada até termos uma explicação de que tipo de característica é uma virtude – um problema não da ética mas de análise conceptual – e de como se relaciona com as acções em que é instanciada: um assunto que, penso eu, Aristóteles não conseguiu tornar realmente claro. Para isto precisamos certamente de uma explicação pelo menos do que é no geral uma acção humana, e de como uma sua descrição como “fazer isto-e-aquilo” é afectada pelos seus motivos e pelas suas intenção ou intenções; e para isto, é necessária uma explicação destes conceitos”. (Anscombe 2005, 181) / «In present-day philosophy an explanation is required how an unjust man is a bad man, or an unjust action a bad one; to give such an explanation belongs to ethics; but it cannot even be begun until we are equipped with a sound

neste ponto que Anscombe aponta para Aristóteles, que terá começado algum deste trabalho, mas que lhe parece necessário corrigir e expandir.

É também fundamental sublinhar que Anscombe, não se poupando nunca a críticas à moral contemporânea<sup>35</sup>, restringe, em “Modern Moral Philosophy”, a sua análise e as suas propostas para a solução ao âmbito da filosofia. Pelo contrário, para MacIntyre não há uma fronteira nada clara entre os problemas da filosofia e os problemas da cultura; mais ainda, a sua proposta final não é apenas nem principalmente uma proposta para a filosofia, mas para a vida dos não-filósofos (pelo menos como equacionada em *After Virtue*, já que em *Three Rival Versions of Modern Enquiry* isto não será exactamente assim.). Ao invés, as prescrições de Anscombe são completamente internas à filosofia. Anscombe não diz aqui uma palavra sobre o que cada pessoa deve fazer, mas aponta claramente uma direcção para o trabalho filosófico. Este facto pode indicar que Anscombe tem mais esperança na contribuição que a filosofia pode dar neste campo, ao passo que MacIntyre, no já referido primeiro capítulo de *After Virtue* afirma que, dado o estado de catástrofe, não há nada que a

---

philosophy of psychology. For the proof that an unjust man is a bad man would require a positive account of justice as a ‘virtue’. This part of the subject-matter of ethics is, however, completely closed to us until we have an account of what type of characteristic a virtue is – a problem, not of ethics, but of conceptual analysis – and how it relates to the actions in which it is instanced: a matter which I think Aristotle did not succeed in really making clear. For this we certainly need an account at least of what a human action is at all, and how its description as ‘doing such-and-such’ is affected by its motive and by the intention or intentions in it; and for this an account of such concepts is required.»

<sup>35</sup> A faceta polémica da autora é tão ou mais famosa que os seus contributos mais academicamente ortodoxos para a filosofia analítica. Instâncias famosas, que serão consideradas mais à frente, são *Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth?* (1957), *Twenty opinions common between anglo-american philosophers* (1986), mas também os ensaios críticos de Truman e da bomba atómica, da usura e da moral sexual.

filosofia seja capaz de resolver no presente estado de coisas, já que ela própria é, de algum modo, parte do problema<sup>36</sup>.

MacIntyre retoma e complica a noção de “sobrevivência”, num ensaio bastante mais recente intitulado “Danish Ethical Demands and French Common Goods: Two Moral Philosophies” (2010). O enredo deste artigo é uma comparação entre duas possibilidades de filosofia moral – uma de inspiração fenomenológica e outra tomista, nenhuma delas parecendo especialmente confortável na cultura do individualismo liberal moderno. Estas perspectivas surgem à partida como possibilidades contrárias, disjuntas. Aliás, os conceitos centrais da versão em análise da filosofia tomista são os conceitos de bem comum e lei natural; já no pensamento de Kund Eiler Logstrup, filósofo e teólogo dinamarquês do século XX (1905-1981), o conceito central é o da singularidade do imperativo ético. E à primeira vista (aliás, como sublinha MacIntyre, até à segunda ou terceira), não é possível que Logstrup e os tomistas franceses tenham razão ao mesmo tempo; se o que o primeiro diz sobre as exigências do ético é verdadeiro, então, os conceitos tomistas não são mais que enganos, e se forem estes a ter razão, a fenomenologia

---

<sup>36</sup> “Podemos notar que se a filosofia analítica florescesse neste mundo imaginário, nunca revelaria o seu estado de desordem. Porque as técnicas da filosofia analítica são essencialmente descritivas e descritivas da linguagem presente. O filósofo analítico seria capaz de elucidar as estruturas conceptuais do que era tido por pensamento e discurso científicos exactamente do modo em que elucidaria as estruturas conceptuais da ciência tal como ela seria.” / «We may notice that if in this imaginary world analytical philosophy were to flourish, it would never reveal the fact of this disorder. For the techniques of analytical philosophy are essentially descriptive and descriptive of the language of the present at that. The analytical philosopher would be able to elucidate the conceptual structures of what was taken to be scientific thinking and discourse in the imaginary world in precisely the way that he elucidates the conceptual structures of natural science as it is.» (MacIntyre 2007a, 2)

de Logstrup não oferece mais que uma “visão distorcida e perversa” da moralidade (MacIntyre 2010, 2).

O que MacIntyre mostra é que esta oposição precisa de ser descrita historicamente e que essa redescritção indicará como, afinal, as duas perspectivas são faces da mesma moeda, completando-se dialecticamente. Esta descrição histórica depende da noção de “sobrevivência”, isto é, da ideia de que alguma coisa se perdeu (uma ‘visão do mundo’, ou, numa descrição deflacionada, um ‘contexto’) mas deixou vestígios, resquícios, que não se compreendem completamente senão à luz do que foi perdido, mas que permitem um acesso, ainda que fragmentado, a esse passado. Se em *After Virtue*, os fragmentos encontrados são da linguagem moral (como em “Modern Moral Philosophy”) e da tradição aristotélica, em “Danish Ethical Demands and French Common Goods”, é o pensamento de Logstrup que é identificado com esta noção, sendo que o que foi perdido foi uma (qualquer) concepção partilhada de bem comum. É fácil ver que esta ideia pode ser compreendida como um aspecto particular da catástrofe descrita em *After Virtue*, o mais interessante aqui é a identificação do “imperativo ético” de Logstrup com uma “sobrevivência”.

Essa identificação não se faz dizendo que a proposta de Logstrup é apenas mais um caso em que conceitos como “imperativo”, “exigência” e “ético” são usados com um tom especial, mas mostrando como estes conceitos são a própria descrição do estado em que pessoas normais, educadas em determinados contextos (ou se se quiser, em determinadas práticas, ou determinadas comunidades), ficam quando perdem a possibilidade de dar – e mesmo perceber – coerentemente as razões por que respondem de certa forma a determinadas circunstâncias. Isto é, perdida uma noção partilhada de bem comum, pode acontecer que alguns grupos de pessoas continuem a fazer como sempre fizeram, mesmo que não possuam o suporte conceptual que essa noção lhes daria.

O que está em causa não será tanto uma internalização de preceitos que passam a funcionar de modo inconsciente ou subconsciente. Esta perda de suporte conceptual corresponde à experiência de responder à pergunta “porque é que fizeste x” usando expressões como “porque é o meu dever” como se fossem o fim da linha de explicação, a razão última que não requer mais razões, e não uma versão sofisticada de expressões como “porque sim”. Assim, mesmo sem a capacidade de articularem as razões para fazerem o que fazem, estas pessoas identificam em si um conjunto de disposições e hábitos de responder a determinadas situações de determinadas formas, por exemplo, de se responsabilizarem por alguém que encontram em extrema necessidade. Não existindo a possibilidade de usar conceitos como “bem comum”, e à falta de acordo sobre os significados de ‘justiça’, ‘misericórdia’, etc., aspectos que sustentariam a possibilidade de dar razões para determinadas acções e comportamentos, MacIntyre sugere que a alternativa que resta é uma descrição fenomenológica da experiência ética. Isto é a uma descrição da forma como alguns tipos de situação se apresentam imediatamente à consciência exigindo determinados tipos de resposta. Este é justamente o tipo de descrição da experiência ética que Logstrup dá (MacIntyre 2010, 12).

O argumento sobre a conjunção das duas perspectivas, “*Danish*” e “*French*”, aparentemente contraditórias, então, depende de um argumento histórico, que as relaciona mostrando como uma é o que sobra quando se perde a possibilidade da outra. Ora, este aspecto ajuda a entender uma das diferenças que se estabeleceu acima entre os horizontes de *After Virtue* e “Modern Moral Philosophy”. A maneira como MacIntyre entende (e estende) a noção de “sobrevivência” precisa desta narrativa histórica, o que aliás já se antevia na primeira metade de *After Virtue*. Além disso, este passo mostra bem como MacIntyre não concebe o seu *modus operandi* como estritamente cabendo naquilo a que se poderia chamar filosofia no sentido técnico. História, mas também análise literária, exemplos vindos da sociologia, antropologia, economia ou política são ferramentas

indispensáveis à reavaliação macintyreana da moralidade e da filosofia moral contemporânea. E esta alteração da “caixa de ferramentas” liga-se, por sua vez, ao diagnóstico – a filosofia como se faz contemporaneamente, por ser parte do problema, dificilmente pode ser parte da solução; precisa, também ela, de uma revisão e correcção.

Pelo contrário, no ensaio citado de Anscombe as recomendações para a filosofia são menos catastróficas. Isto é, parece supor-se que existe um trabalho a ser feito dentro da filosofia no modo habitual como é concebida, e que esse trabalho pode ser proveitoso. Mesmo que se tome o argumento especificamente sobre ética no sentido mais drástico (que desembocaria na conclusão de que não é simplesmente possível uma “ética secular”) e por muito que haja a corrigir e, principalmente, a abandonar, tudo parece ser fazível com as “ferramentas” habituais do filósofo.

Um outro aspecto importante de “Danish Ethical Demands and French Common Goods” é também o de ser a partir da noção de “sobrevivência” que se equaciona a relação entre seguir uma regra e possuir uma virtude. Este é um tópico que MacIntyre teve necessidade de esclarecer depois de *After Virtue*. Alguns críticos compreenderam a sua posição como incluindo uma defesa de uma “ética de virtudes” contra uma “ética de leis”, como ele próprio conta no prefácio de *Whose Justice?, Which Rationality?*. Esta visão é, no seu entender, errada, e aliás não tem em conta que já em *After Virtue* estava expresso que:

(...) qualquer moralidade de virtudes adequada tem de ter como contrapartida uma ‘moralidade de leis’ (*After Virtue*, segunda edição, p. 150-152), uma moralidade tal que ‘saber como aplicar a lei é apenas possível a quem possua a virtude da justiça’ (p.152). (MacIntyre 1988, ix) <sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> «(...) any adequate morality of the virtues was said to require as its counterpart “a morality of laws” (*After Virtue*, second edition, pp. 150-152), a morality such that “knowing how to apply the law is itself possible only for someone who possesses the virtue of justice (p.152).»

Em *Whose Justice?, Which Rationality?*, o autor tem ocasião de explorar mais a relação entre possuir uma virtude e seguir uma regra, e são alguns desses argumentos que são depois retomados no artigo referido.

Cruzando os contributos de MacIntyre e Anscombe, constatamos que uma oposição entre “ética de virtudes” e “ética de regras” não resiste à pressão argumentativa, desde logo porque, como Anscombe explica em “Modern Moral Philosophy”, a possibilidade de haver coisas que alguém não faz, independentemente das consequências e das circunstâncias, tem uma ligação com possuir virtudes, por exemplo, ser justo, ou corajoso, ou honesto; ou seja, a noção de que há comportamentos estritamente proibidos a pessoas que são *assim*.

Temos, portanto, mais uma pista para seguir sobre o modo como MacIntyre pensa e concebe a sua actividade, ou melhor, a actividade filosófica (na verdade, aquilo que a actividade filosófica tem de ser). Existem assim dois grupos de filósofos: os que dizem várias vezes e de muitas maneiras o que pensam sobre a filosofia, e os que simplesmente fazem aquilo que pensam que é fazer filosofia. MacIntyre, com o seu famoso empreendimento de diagnóstico crítico da moralidade e da filosofia da alta modernidade, está, naturalmente no primeiro grupo. O sentido que o autor dá à noção de “sobrevivência” que retoma, com alterações, as ideias de Anscombe, e o uso que depois lhe vai dando ao longo da sua obra mostram o que, para ele, a filosofia tem de ser. Não se trata simplesmente de abandonar estes vestígios, estes restos sem sentido, e de procurar fazer alguma coisa nova, à medida dos dias de hoje. Trata-se, pelo contrário, de saber identificar o que é um vestígio que vale a pena preservar e de retomar, seja na esfera teórica, seja na prática, a possibilidade não apenas da continuação da sua sobrevivência, mas uma reintegração normal no mundo e na vida. Isto é, não chega apenas organizar um museu hipotético, onde a sobrevivência estivesse assegurada e onde, na melhor das hipóteses, fosse possível restituir ou pelo menos descrever de modo suficientemente persuasivo o



contexto histórico que lhe deu sentido. Aí manter-se-ia a condição da fragmentação. A imagem é mais parecida com a de recuperação de uma casa antiga, mas uma recuperação que não só garante o seu uso contemporâneo, como exige que o contexto circundante seja igualmente restituído.

Naturalmente, esta exigência de MacIntyre é grande demais para poder ser, a um nível institucional, levada a sério – até pelo próprio autor, que, desde os capítulos finais de *After Virtue* mostra não propriamente um pessimismo, mas a convicção de que a alteração necessária na filosofia, como na moralidade contemporânea, é apenas possível em pequena escala e exige um grande trabalho. Assim se compreende a imagem do mosteiro e da ordem de S. Bento, em torno dos quais, na Idade Média, se construíram comunidades que permitiram preservar e actualizar uma forma de vida.



### 3. FILOSOFIA E ÉTICA: G. E. M. ANSCOMBE

Atentemos agora na obra de Elizabeth Anscombe. Seria tanto injusto como simplesmente errado afirmar que a filosofia de Anscombe *se limita* a ser um trabalho altamente técnico, quando comparado com a proliferação de fontes de naturezas diferentes e ferramentas conceptuais e argumentativas de Alasdair MacIntyre. É verdade que, diferentemente de MacIntyre, parece (e é) relativamente fácil enquadrar Anscombe numa eventual árvore genealógica filosófica, como descendente directa de Wittgenstein e ascendente de vários filósofos que estudam, por exemplo, a filosofia da acção – um ramo que, aliás, se pode argumentar que inaugurou<sup>38</sup>. E é também verdade que este enquadramento reflecte como Anscombe trabalhou dentro daquilo a que habitualmente se chama ‘filosofia analítica’. Contudo, como a própria autora defende, “A filosofia analítica é mais caracterizada por estilos de argumentação e investigação do que por conteúdo doutrinal” (Anscombe 2008, 89) – e portanto, o adjectivo “técnico” pode eventualmente ter cabimento para qualificar este estilo, mas mostra-se completamente irrelevante em relação ao conteúdo dessa investigação. Para usar um vocabulário macintyreano, não se pode dizer que a filosofia analítica seja uma “tradição” em sentido próprio; e, ainda assim, é amplamente reconhecido que Elizabeth Anscombe é um dos expoentes da filosofia analítica no século passado.

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, ou simplesmente Miss Anscombe como continuou a preferir ser chamada mesmo depois de ter casado com Peter Geach, nasceu na Irlanda em 1919, mas foi em Inglaterra que passou a maior parte da vida. Formou-se em Clássicas e Filosofia e prosseguiu os estudos em Oxford, mudando-se depois para

---

<sup>38</sup> John Haldane, no obituário que escreveu na ocasião da morte da filósofa, em 2001, traça brevemente o seu perfil biográfico e resume as contribuições académicas mais relevantes, sublinhando o famoso elogio que o filósofo Donald Davidson fez a *Intention* “the most important treatment of action since Aristotle”. (Haldane 2001b)

Cambridge para estudar com Wittgenstein, de quem ela e o marido acabaram por ficar muito amigos. Tendo traduzido a obra de Wittgenstein para Inglês, Anscombe foi uma das suas executoras literárias, e acabou por assumir o curso *Philosophy*, que o filósofo deu durante vários anos na Universidade de Cambridge. Anscombe segue o trilha de Wittgenstein em alguns aspectos – até estilísticos – mas a força argumentativa e o rigor do seu trabalho, e a pertinência das suas ideias rapidamente a colocaram no centro da filosofia anglo-saxónica do último século. É amplamente reconhecido o seu papel fundacional na filosofia da acção, designadamente com o seminal *Intention* (1957), bem como o seu trabalho nas áreas da metafísica, da ética ou da filosofia da mente.<sup>39</sup>

Anscombe é também uma celeberrima polemista. O seu génio filosófico transparece tanto em ensaios de tom mais comumente académico, como em artigos de opinião ou intervenções radiofónicas e conferências sobre os mais variados temas. As posições que famosamente defendeu a propósito de assuntos tão inusitados como a contracepção, a castidade, a bomba atómica, a usura, e o estilo irreverente e forte com que as expressou conferiram-lhe essa fama. Alguns destes escritos da faceta mais polémica iluminam de forma especialmente interessante a relação particular entre o seu trabalho filosófico e vida, e será sobre eles que nos vamos debruçar.

Em “Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers” (1986)<sup>40</sup> Anscombe afirma que, uma vez que o nome ‘filosofia analítica’ corresponde a um

---

<sup>39</sup> Não existindo, à data, nem uma biografia nem uma biografia intelectual exaustiva da filósofa, usaram-se para referências biográficas as Introduções aos volumes *Human Life, Action and Ethics* e *Faith in a Hard Ground*, bem como o já referido obituário escrito por John Haldane para a Universidade de St. Andrews.

<sup>40</sup> Este ensaio é o texto de uma apresentação que a autora realizou em Roma em 1986 e que foi subsequentemente publicado em *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 Aprile 1986)*. Roma: Città Nuova Editrice. 1987.) O texto original é em inglês. Aqui usar-se-á como

estilo e não a uma doutrina, não deve ser surpreendente que os praticantes deste tipo de actividade tenham as mais diversas crenças a respeito de todo o tipo de assuntos, e que alguns sejam “Cristãos Católicos seriamente crentes” (Anscombe 2008, 89), como é o seu caso. Tendo esclarecido esta ideia, a autora sustenta também que, apesar disso, existem algumas opiniões que se encontram muito frequentemente implícitas ou explícitas no trabalho de filósofos desta corrente que são “inimigas do Cristianismo” (*idem*). Essas vinte ideias, segundo Anscombe, são incompatíveis com a verdade da doutrina cristã, mas são também erros filosóficos, que podem ser julgados apenas enquanto tais, sem necessidade de os enquadrar numa discussão teológica ou com premissas sobrenaturais. A lista, portanto, é útil para chamar a atenção de cristãos distraídos, especialmente se forem filósofos analíticos, mas também – e principalmente – para compreender e abandonar estes erros filosóficos independentemente da sua incompatibilidade com a doutrina cristã.

De facto, a lista é impressionante e a força deste artigo está em grande parte em ser justamente e nada mais do que uma lista. Sem nenhuma discussão, justificação ou descrição complexa, Anscombe apenas afirma que estas vinte ideias são erros. O trabalho de perceber porque são erros e porque são incompatíveis com o Cristianismo fica para o leitor fazer – mas a segurança do tom da autora garante que ela *sabe*. Veja-se estes dois exemplos de erros listados:

3. Não somos (meros) membros de uma espécie biológica, mas *selves*<sup>41</sup>. A natureza de “*the self*” é um tópico filosófico importante.

---

referência a reedição deste texto no volume *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics* (Anscombe 2008, 89–91)

<sup>41</sup> Optou-se por não traduzir para português os termos “*self*” e “*selves*”, que vão surgir mais vezes ao longo da dissertação, sempre em citações ou menções. As razões para esta opção são de duas ordens. Em primeiro lugar, constata-se que o termo surge muito frequentemente não traduzido, configurando-se assim quase como

(...)

6. A ética é ‘autónoma’ e há-de ser derivada, se o for de todo, da racionalidade.

Considerações éticas serão as mesmas para qualquer ser racional. (Anscombe 2008, 90)<sup>42</sup>

Estas duas ideias são habitualmente aceites na filosofia contemporânea, como, de resto o eram há cinquenta anos. São, aliás, aceites implicitamente; estão nos suportes argumentativos de outros problemas que – esses sim – configuram as discussões. O ponto 3 é um exemplo claro disso mesmo. Alguns estudiosos da filosofia da mente que têm desenvolvido o seu trabalho na fronteira com as neurociências, bem como outros filósofos herdeiros das principais escolas do século XX, por exemplo, existencialistas ou fenomenologistas, procuram descrever o “*self*”<sup>43</sup>, conferindo-lhe a importância contra a qual Anscombe argumentava.

---

“vocabulário técnico”, com todas as vantagens e desvantagens que isso tem (para as quais, de resto, Anscombe parece estar a apontar neste passo). Em segundo lugar, é inegável a dificuldade da tradução. Os candidatos mais óbvios seriam “o eu” ou “o si”. Mas, se se optasse por um deles, surgiriam complicações inerentes à “torção” da língua portuguesa, como falar “do eu” ou “do si”, complicações que são evitáveis na presente discussão. Assim sendo, preferiu-se manter o original “*self*” e evitar, na medida do possível, qualquer compromisso inerente à tradução.

<sup>42</sup> «3. We aren’t (mere) members of a biological species, but *selves*. The nature of ‘the self’ is an important philosophical topic. (...) 6. Ethics is ‘autonomous’ and is to be derived, if from anything, from rationality. Ethical considerations will be the same for any rational being.”»

<sup>43</sup> Veja-se, como exemplo, a recente antologia de ensaios *Philosophical Perspectives on the Self*, recentemente editada por João Fonseca e Jorge Gonçalves. Na Introdução, os editores do volume explicam que o pano de fundo para a antologia é o “renovado interesse” na área de investigação, que se caracteriza por uma “explosão de diferentes metodologias e abordagens adoptadas”. A primeira frase da introdução é: “The quest for the nature and scope of the human Self has been one of the most important intellectual tasks in western thought.” (Fonseca and Gonçalves 2015, 9).

Quanto ao segundo exemplo, não será talvez tão consensual hoje em dia que “considerações éticas sejam as mesmas para qualquer ser racional”, mas por razões não especialmente queridas a Anscombe – como a generalização por vezes acrítica do emotivismo e do relativismo moral. É, contudo, amplamente considerado que a ética deve fundar-se na racionalidade, se for o caso de ser possível fundá-la em alguma coisa (mesmo que se admita que, em larga escala, a contemporaneidade pós-moderna abandonou a esperança na não arbitrariedade ou na não contingência dos códigos morais – ou estéticos).

Resumindo, não é óbvio que estas teses sejam erros filosóficos – não o é hoje, como não era à data de publicação deste ensaio. Afirmar que são, sem a mais pequena discussão ou sequer explicação, é, pelo menos, provocador.

Mantenhamos, contudo, esta análise suspensa e retomemos o preâmbulo que Anscombe faz aos erros que apresenta. A sugestão é a de que a consciência de que determinadas ideias são incompatíveis com a doutrina cristã importa – para cristãos principalmente, supõe-se. Claramente não existe uma fronteira entre “o escritório” e “a vida” da filósofa, e aliás, a ideia dessa fronteira é uma aberração ou, pelo menos, uma falha (seja intelectual seja de carácter)<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Estou a assumir, como farei no próximo parágrafo, que existe uma unidade entre “fé” e “vida”, isto é, que para Anscombe, considerar um determinado conjunto de proposições articuladas como verdade tem uma implicação existencial que excede o mero âmbito da teoria ou da reflexão. Apesar de reconhecer que, no geral, a ligação entre o âmbito da reflexão e o do compromisso existencial não está garantido (aliás, esse é justamente um dos argumentos centrais desta dissertação, como se verá adiante), o caso de Anscombe parece-me ser o de alguém em quem isso aconteceu, como de resto mostram os escritos polémicos e os episódios cuja descrição se segue.

Esta ideia é enfatizada por Mary Geach<sup>45</sup> que fala, na Introdução a *Faith in a Hard Ground*, de um episódio de “tentação intelectual corroborada” em que Anscombe se vê confrontada com uma tese de Bertrand Russell que lhe parece certa (ou, pelo menos, que não consegue ver como pode estar errada) mas que é claramente incompatível com a doutrina definida pela Igreja Católica como sendo verdadeira e matéria de fé, a saber, a tese de que é possível e legítimo a razão humana partir de factos sobre o mundo para conclusões sobre o conhecimento da existência de Deus. Nessa altura, e consciente desta incompatibilidade, a filósofa preferiu dar o benefício da dúvida à doutrina católica, ou seja, manter-se firme na sua fé e investigar a possibilidade de Russell estar errado. E essa possibilidade acabou por se confirmar, segundo Mary Geach.<sup>46</sup>

Ora, este é um exemplo da intuição de senso comum que se traduz em desconfiar de ideias filosóficas que não resistam à vida, que só possam ser defendidas “no escritório”. Isto não significa, contudo, que a filosofia seja meramente uma sofisticação do senso comum, ou de ideias que já se defendiam tacitamente, mesmo antes de qualquer exame ou reflexão filosófica; se a filosofia é “simplesmente pensar”, “pensar sobre as questões mais

---

<sup>45</sup> Mary Geach, uma das filhas de Elizabeth Anscombe e Peter Geach, editou com Luke Gormally os volumes *Faith in a Hard Ground* e *Human Life, Action and Ethics*, cujas introduções escreveu, como foi oportunamente indicado. O elemento mais interessante nestas introduções é a forma como iluminam as relações biografia-bibliografia, isto é, como enquadram os ensaios reunidos na vida e no pensamento da autora.

<sup>46</sup> A análise filosófica desta questão não tem cabimento neste momento, uma vez que nos desviaria irremediavelmente do tema. A tese de Russell em discussão é a de que é impossível provar a existência de Deus a partir de factos sobre o mundo, porque a primeira (a ser) é uma verdade necessária e a natureza das segundas é contingente – e não podem deduzir-se verdades necessárias a partir de factos contingentes. Foi esta tese que foi refutada de modo convincente para Anscombe.



difíceis e derradeiras”<sup>47</sup>, então é possível que as ideias que se tinha sobre os assuntos que se examina (se é que se tinha algumas) estivessem erradas. E é também possível que não se encontrem respostas para as perguntas que se coloca, ou que as respostas demorem a chegar. Anscombe não defende que a filosofia corresponda a um tipo de vida determinado, com características próprias, como se houvesse uma determinada rotina, ou um conjunto de hábitos ou formas de vestir que fizessem o filósofo. Mas o exercício de pensar sobre estas “questões difíceis”, nas conclusões a que se chega ou mesmo nos problemas que se levanta, traduz-se na vida concreta e particular de quem o realiza. Mais, por vezes é a própria experiência vivida que ilumina a reflexão, ou que a provoca. A filosofia é “pensar” e pensar acontece na vida; a filosofia é pensar e a experiência vivida precisa por vezes de ser pensada. Consideremos dois exemplos.

É relevante saber que *Intention* surgiu na sequência de um curso imaginado pela filósofa depois do episódio do doutoramento *honoris causa* que foi dado ao presidente Truman pela Universidade de Oxford. Anscombe opôs-se vigorosamente, e segundo Mary Geach, “se as pessoas eram capazes de desculpar Truman dizendo que ele se limitou a assinar o nome num papel, era claro que havia coisas que ela compreendia e eles não”<sup>48</sup> (Anscombe 2005, 11). A descrição deste episódio não pode ser compreendida meramente como *gossip* filosófico, para retomar a expressão de MacIntyre. Saber que *Intention* teve origem numa autêntica tensão para explicar qualquer coisa que se apresentava verdadeiramente problemática é revelador, e informa a leitura e a compreensão dessa obra.

---

<sup>47</sup> Na Introdução a *Human Life, Action and Ethics*, Mary Geach afirma que foi assim que Anscombe escolheu descrever a disciplina no prospecto do curso que ia dar em Cambridge, substituindo Wittgenstein. (Anscombe 2005, xii)

<sup>48</sup> «If people were capable of excusing Truman by saying he had only signed his name on a piece of paper, it was clear that there were some things which she understood and they did not».

Esta tensão, além disso, diz-nos alguma coisa sobre a natureza da filosofia – diz-nos, em primeiro lugar, que o espanto de que a filosofia nasce é por vezes o espanto perante fraqueza das explicações disponíveis, o espanto do desacordo; mas diz-nos também que mesmo a obra aparentemente mais “técnica”, como uma análise de um conceito, um estudo aprofundado da gramática de um conceito, surge em resposta à vida, não é auto-referencial. Não deixa, é certo, de ser um tanto cómico supor que alguém, confrontado com um terrível problema, consumido até existencialmente por ele, responda com um ensaio. Temos a ideia de que estas grandes questões exigem “acção”, e identificamos “vida” com “acção”, ou “activismo”. Mas a vida, para Elizabeth Anscombe, *era* escrever um ensaio, escrever um livro, dar um curso.

Já em “Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth” (1957), a autora defende que a filosofia moral de Oxford está em perfeita harmonia com as ideias mais comuns na sociedade sobre moral, e é, de resto, uma versão académica dessas mesmas ideias – e portanto, não corrompe ninguém, quando muito, sofisticada. À provocação em forma de pergunta, a autora responde com um rotundo “não”, mas um não que surpreende pelas suas razões. Não, a Filosofia Moral de Oxford não corrompe os jovens, mas não porque seja especialmente meritória – apenas porque, segundo Anscombe, é tão má como a mentalidade da sociedade em que os jovens já estão inseridos. Neste ensaio, a filósofa começa por mostrar que esta “escola” de filosofia teria as características necessárias para ser um agente de corrupção através da propagação directa de ideias – (1) um certo ar de “seriedade moral”, (2) manter-se afastado dos factos, considera-los irrelevantes<sup>49</sup> e (3) concentrar-se em exemplos ou completamente banais ou totalmente fantásticos (Anscombe 2008, 170–171). De seguida, as ideias centrais da dita “filosofia moral de

---

<sup>49</sup> Sobre este ponto, remete-se para a discussão que a autora faz sobre a tese de David Hume acerca da ilegitimidade da passagem de ‘is’ para ‘ought’, em “Modern Moral Philosophy”, que aqui não será abordada.

Oxford” são comparadas com as ideias e os valores mais característicos da sociedade. Os aspectos comparados são a visão da justiça, a noção de responsabilidade, a importância dada à sensibilidade e ao sofrimento, a noção de fim último e/ou forma de vida escolhidas e a sua natureza subjectiva, e finalmente a relação entre a educação das crianças e autoridade parental. A respeito de cada um destes assuntos, Anscombe mostra como a não há diferenças significativas entre as ideias dos professores de Oxford e do resto do mundo – e deixa patente como isso é um problema tanto para a filosofia como para o mundo, porque essas ideias são, do seu ponto de vista, completamente erradas. Note-se, contudo, que as naturezas destes problemas são diferentes – se, para a filosofia, o problema com o erro é, em primeira análise, de carácter intelectual, para o mundo, o erro assume uma configuração ética. O facto de as pessoas andarem enganadas a respeito do que é uma boa acção, ou uma boa vida, pode impedi-las de a concretizarem ou viverem.

A esta luz, e alargando os argumentos de Anscombe, pode reler-se a acusação de MacIntyre à universidade e à vida académica contemporâneas (na verdade, ao mundo contemporâneo). No geral, se a filosofia não “corrompe” os jovens – ou aliás, não provoca neles alguma alteração especial –, é porque está perfeitamente alinhada com a mentalidade dominante. E portanto, não se trata de existir uma discrepância entre aquilo que os filósofos defendem em público e as suas vidas pessoais (como se tinha visto a propósito da biografia intelectual de Edith Stein de MacIntyre). Anscombe sugere que, no geral, há uma coerência. O problema de os filósofos hoje em dia não serem Sócrates não é que “deixem a filosofia no escritório”, é que a filosofia seja perfeitamente harmoniosa com tudo o resto (e, segue-se, irrelevante). MacIntyre, aliás, parece começar por admitir isso no princípio de *After Virtue*, quando diz que nenhuma das escolas filosóficas habituais pode sequer diagnosticar a catástrofe como catástrofe (MacIntyre 2007a, 1–5). Todas são já produtos pós-catastróficos. A fragmentação não está entre filosofia e vida, mas é a própria condição da vida e da filosofia na modernidade.

Não é extraordinário conceber que exista alguma relação entre aquilo que um filósofo profissional (um professor de ética, por exemplo) escreve, publica, enfim, pensa e a maneira como vive. Mas a caracterização dessa relação revela-se complicada. É sobejamente conhecido o retrato que Aristófanes apresenta de Sócrates na comédia *As Nuvens*, como uma estranha personagem que paira pelo palco instigando toda a gente a discutir perguntas ridículas e fúteis. Essa ridicularização ajuda, contudo, a compreender a distância a que Sócrates estava do que era considerado comum pelos seus contemporâneos. O mesmo efeito, de resto, tem o auto-retrato de Sócrates na sua *Apologia*, e as descrições que vai dando da actividade a que se dedica, i.e., a filosofia – desde seguir um oráculo, até ser o moscardo que pica Atenas<sup>50</sup>. Apesar desta semelhança, existe uma diferença fundamental que importa ter em conta entre o retrato de Aristófanes e o de Sócrates/Platão – a natureza dos assuntos a que Sócrates se dedica. Aristófanes apresenta o filósofo ateniense pasmado com questões como “quantas vezes pode uma pulga saltar o tamanho dos seus próprios pés”, isto é, questões absolutamente irrelevantes para a sua vida e para a vida das pessoas que interrogavam. Ao contrário, na *Apologia*, Sócrates afirma que se ocupa do assunto mais importante de todos, do único digno da vida de um homem, já que “a vida não sem este exame não é digna de ser vivida” (Platão 1997, 38a)<sup>51</sup>. Se é certo que ambas as descrições mostram como a forma de investigar de Sócrates é invulgar, não é de somenos importância saber se as questões investigadas nessa forma são importantes ou fúteis. Discutir de forma estranha questões fúteis – será isso a filosofia?

---

<sup>50</sup> Examinar-se-á em pormenor a defesa de Sócrates na *Apologia de Sócrates*, de Platão, mais adiante.

<sup>51</sup> As citações da *Apologia de Sócrates* referem-se à tradução de Manuel de Oliveira Pulquério, de 1997, editada pelas Edições 70. Nas alusões e citações aos textos de Platão e Aristóteles, optou-se por indicar as referências clássicas da paginação Stephanus e Bekker, respectivamente, e não o sistema autor/data que se usou no resto do texto.

Se, no entanto, se considerar que as questões discutidas são as “mais difíceis e derradeiras” ou aquelas em que constatamos estar numa situação de ignorância desconfortável, ou de espanto, seja pela não compreensão seja pela insatisfação das respostas imediatamente disponíveis, então pode ter sentido alguém envolver-se num tipo de actividade que pareça invulgar. E, a fazer fé nos diálogos de Platão, ao contrário da peça de Aristófanes, percebemos que as interrogações de Sócrates não eram irrelevantes. É, de resto, significativo que inúmeros diálogos se desencadeiem “interrompendo” actividades ditas normais, quotidianas, e incidam sobre elas ou venham a propósito<sup>52</sup>. Parece, então, que a divisão não está entre filosofia e vida, mas entre filósofo e resto da cidade. Não é que o filósofo seja aquele examina questões fúteis e sem interesse para a vida habitual, mas que o resto da cidade prefira não ser incomodado por questões tão difíceis, mesmo se delas depende a “boa vida”.

Numa recensão que Ascombe escreveu ao volume *Philosophy and the Young Child* (1980)<sup>53</sup>, podemos encontrar mais pistas acerca deste assunto. Aí, Anscombe louva Gareth Matthews, o autor, por ter compreendido, ao contrário de famosos psicólogos e outros estudiosos contemporâneos, como as crianças fazem perguntas e têm intuições verdadeiramente filosóficas. Este livro procede através de relatos de situações exemplares, e a filósofa acrescenta duas da sua própria vida. O que é especialmente interessante para a presente discussão é forma como a actividade filosófica aparece descrita. Desde logo, o questionamento filosófico é natural ao ser humano (recordemos o “pensar”), tanto que não

---

<sup>52</sup> Por exemplo, o *Teeteto*, um diálogo sobre o conhecimento, que se desenrola numa visita a uma escola, o *Banquete*, um concurso de discursos sobre o amor que tem lugar num jantar festivo, a *República*, onde a conversa começa numa visita a um festival religioso ou o *Fedro*, onde o diálogo ocorre durante uma caminhada.

<sup>53</sup> Gareth B. Matthews. *Philosophy and the Young Child*. Cambridge and London: Harvard University Press. 1980.

necessita de estados especiais (como “maturidade”) para surgir. É espontâneo e vem de uma certa ingenuidade [“naiveté”] original que alguns adultos conseguem manter, ou cultivar. Anscombe duvida dos adjetivos “cultivada” ou “institucional” que Matthews, segundo a autora, parece tomar emprestados de Robert Spaemann<sup>54</sup>, mas não tem reservas sobre a “ingenuidade” (Anscombe 1982, 266). Os humanos são uma espécie estranha de animais, contraditória, em que uma certa tensão para o conhecimento é natural, mas quando exagerada parece deixar de ser funcional. Admitindo, então, que é fácil aceitar que existe uma relação entre o que se pensa e a maneira como se vive, que tipo de relação é essa?

---

<sup>54</sup> Robert Spaemann é um eminente filósofo alemão, nascido em 1927. Os focos do seu trabalho têm sido a ética e a antropologia filosófica cristã.

## 4. FILOSOFIA, ÉTICA E VIDA

Um dos elementos chave para os argumentos principais de *After Virtue* é a tese segundo a qual o modo como concebemos a nossa identidade e a nossa vida tem implicações importantes nessa mesma vida. Por outras palavras, a tese de que a filosofia acaba sempre por sair do escritório, na medida em que influencia a cultura e as suas instituições, e em que compõe um vocabulário com o qual nos descrevemos, nos compreendemos e segundo o qual acabamos por viver (no limite, a tese é que nos podemos transformar naquilo que dizemos que somos). Assim, MacIntyre sugere que a concepção emotivista do que é uma pessoa, que informa a contemporaneidade a ponto de se actualizar na maneira como pessoas sem nenhuma ligação profissional à filosofia, é fruto de uma conjunção entre teses filosóficas que “saíram do escritório”, teses, de resto, aparentemente incompatíveis de dois autores influentes do século XX: Jean-Paul Sartre<sup>55</sup> e Erving Goffman<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Jean-Paul Sartre (1905-1980) é referido várias vezes ao longo de *After Virtue* (p. 21, 26, 32, 35, 205, 214, 221, 224, 226) e sempre a propósito da sua concepção do ‘self’, isto é, da forma da existência humana. MacIntyre argumenta que esta concepção, que é, aliás, uma das principais disponíveis na modernidade, é errada e corresponde a um produto histórico de uma sucessão de perdas. A sua tese apresenta-se em alternativa à de Sartre, sendo esta oposição especialmente aguda na discussão sobre “unidade narrativa”, feita por MacIntyre no capítulo 15 “The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concept of a Tradition” que será retomado em maior pormenor mais à frente.

<sup>56</sup> MacIntyre menciona e discute em *After Virtue* as ideias de Ervig Goffman (1922-1982) sobre a noção de ‘self’ que estão supostas e fundamentam a sua sociologia. As várias referências a este autor (p. 32, 35, 115-117, 204, 221) são quase todas coincidentes com as referências a Sartre, uma vez que para MacIntyre, estas duas perspectivas compõem a concepção emotivista contemporânea. Apenas num caso acontece ser Goffman referido sem Sartre (p. 115-117), para analisar em maior pormenor a sua “sociologia da vida quotidiana” que é aí apresentado como a outra face, em escala reduzida, do pensamento de Max Weber e Friederich Nietzsche sobre “as características dominantes da paisagem social moderna”.

Analisar-se-á de seguida esta sugestão, mas antes do mais, é importante sublinhar como esta ideia parece contradizer a afirmação de que um dos problemas da filosofia contemporânea é justamente a irrelevância prática e existencial da filosofia. A filosofia, quando se reduz a uma prática circunscrita, que não faz diferença para a vida das pessoas que não a praticam, nem para as outras dimensões da vida das pessoas que a praticam, deixa de ser a continuação das empresas de Sócrates e Platão e passa a ser meramente um fantasma de si própria. Contudo, como veremos, esta aparente contradição explica-se a partir da caracterização do emotivismo. Numa frase, a ideia central do emotivismo é a tese segundo a qual as proposições, em ética – os chamados juízos de valor – expressam apenas sentimentos ou emoções do sujeito que os enuncia. Dizer ‘mentir é errado’ é igual a dizer ‘abaixo a mentira!’, razão por que o emotivismo é por vezes apelidado de “*boo/hurrah theory*”<sup>57</sup>.

Ora, se se considera que qualquer juízo deste tipo é apenas a expressão de um sentimento particular de um indivíduo (ou, na melhor das hipóteses, uma opinião que valerá tanto como outras, sem que haja maneira de decidir por uma), então, de facto, aquilo que os filósofos terão a dizer sobre o que quer que seja nunca será mais do que isso – e portanto, não belisca minimamente a existência de mais ninguém. Ora, aquilo que MacIntyre sugere é que a filosofia se deixou, em alguns casos, inutilizar desta maneira – especialmente na sua versão profissionalizada e institucionalizada. É por isso, também, que esta filosofia não dispõe de ferramentas sequer para identificar a catástrofe como catástrofe, como se viu anteriormente.

Por outro lado, mesmo a crença de que nenhum juízo sobre o que é ‘bom’ ou ‘mau’ exprime nada que não sejam sentimentos ou emoções é uma crença filosófica – e, aliás, se

---

<sup>57</sup> Ver entrada para “Boo-hurrah theory” no Blackwell Dictionary of Western Philosophy (Bunnin and Yu 2004, 87).



MacIntyre tiver razão, uma crença filosófica que encontrou forma de ser muitíssimo relevante na vida prática e na existência dos ocidentais do fim do século XX. E essa é a história que MacIntyre narra em *After Virtue*. Não vamos aqui retomá-la por inteiro, porque para o argumento presente o fundamental é compreender como é que chega a ser possível que aconteça essa história, isto é, compreender como é que as teses filosóficas emotivistas tomam corpo – enquanto instituições, enquanto cultura e até enquanto pessoas – na modernidade avançada. Para isto, como se disse, importa identificar e compreender a história da concepção emotivista do que é uma pessoa e do que é a vida humana. E assim regressamos a Sartre e Goffman.

Segundo MacIntyre, para Sartre, o “*self*” é inteiramente distinto dos, e irredutível aos, papéis sociais que em cada momento desempenha; para Goffman, pelo contrário, o “*self*” não é senão esses papéis, ou melhor, um “cabide no qual se penduram as roupas correspondentes a cada papel”<sup>58</sup> (MacIntyre 2007a, 32). E, contudo, a contradição entre estas duas posições é aparente, já que para Sartre, a auto-descoberta do “*self*” como “substância”, ou seja, como alguma coisa que não os papéis que circunstancialmente desempenha, é a descoberta de que é ‘nada’ – “não uma substância mas um conjunto perpetuamente aberto de possibilidades”<sup>59</sup> (*idem*). Existe, portanto, um acordo tácito entre Sartre e Goffman: “ambos vêem o “*self*” posto inteiramente contra o mundo social. Para Goffman, para quem o mundo social é tudo, o “*self*” é, portanto, nada de nada, não ocupa nenhum espaço social. Para Sartre, seja qual for o espaço social que ocupa, apenas o faz

---

<sup>58</sup> «(...) ‘a peg’ on which the clothes of the role are hung (Goffman 1959, p. 253).»

<sup>59</sup> «(...) the self (...) is not a substance but a set of perpetually open possibilities.»

acidentalmente, e por isso, também para este autor o “*self*” não é de modo algum uma realidade”<sup>60</sup> (*idem*).

É a este “*self*”, que é uma espécie de “fantasma”, ou de “abstracção” (MacIntyre 2007a, 33) que corresponde uma moral caracterizada em primeiro lugar pela falta de critérios últimos, não-pessoais, não-arbitrários. Para o “*self*” emotivista, qualquer critério escolhido é sempre nada mais do que uma expressão de preferências, elas próprias anteriores a qualquer assumpção de princípios ou valores. Este “*self*” não tem nenhuma continuidade temporal que não a conferida eventualmente pelo seu corpo portador da memória que “guarda o melhor que consegue o seu passado” (*idem*). O que quer dizer, na visão de Sartre, que alguém que mude radicalmente de ideias, alguém que “transite de um estado de compromisso moral para outro” (*idem*) – alguém que se converta, por exemplo – não teria uma história possível; é meramente o antes e o depois, isto é, tem de se pensar como, na verdade, duas pessoas diferentes. A identidade pessoal, segue-se, praticamente não existe. O “*real me*” que a contemporaneidade tanto ambiciona descobrir e que se transformou em assunto de capa de revistas do chamado *lifestyle* não é nada.

A história narrada em *After Virtue* é também a história desta perda. Para o autor, esta rarefacção do “*self*” deve-se à perda da possibilidade conceptual de alguém se conhecer no contexto da série de interacções e papéis sociais que desempenha. A ideia de que tudo isso é acidental, arbitrário, fruto de uma escolha que apenas tem critérios estipulados pelo próprio sujeito faz com que nada disso faça parte “daquilo que realmente se é”. Quando alguém procura aquilo que realmente é, independentemente de tudo, não encontra nada. Pelo contrário, aceitar que a própria identidade tem uma natureza social ou relacional (ou

---

<sup>60</sup> «[they] (...) both see the self as entirely set over against the social world. For Goffman for whom the social world is everything, the self is therefore nothing at all, it occupies no social space. For Sartre, whatever social space it occupies it does so only accidentally, and therefore he too sees the self as in no way an actuality»

seja, que não é independente dos papéis que se desempenha; que, por exemplo, ser mãe, ser filha, ser mulher, etc. não são meras roupas que ponho ocasionalmente, mas que definem o que sou, o que é a minha vida) é

(...) encontrar-se posto num certo ponto de uma viagem com objectivos determinados; mover-se na vida é fazer progresso – ou falhar em fazê-lo – em direcção a um dado fim. Por isso uma vida completa e realizada é uma conquista e a morte é o ponto a partir do qual alguém pode ser julgado feliz ou infeliz. (MacIntyre 2007a, 34)<sup>61</sup>.

Esta ideia está em casa na Filosofia Antiga e, no final desta passagem, MacIntyre tem Aristóteles à vista, que explora famosamente esta dificuldade na *Ética a Nicómaco*:

Para se ser feliz, é, então, necessário, tal como dissemos, tanto uma excelência completa como uma existência completa. É que há muitas transformações e acasos de diversas proveniências ao longo da vida, e é possível a quem prosperou cair, já na velhice, em situações de grande adversidade, tal como se conta acerca de Príamo na épica sobre Tróia. Ninguém é feliz quando experimenta tais reveses e acaba por morrer miseravelmente. Será, então, que nenhum Humano se poderá declarar feliz enquanto estiver vivo? Será que é necessário, de acordo com o que diz Sólon, olhar, primeiro, para o fim?<sup>62</sup>  
(Aristóteles 2004, 1100a4 e ss)

E acrescenta pouco depois:

---

<sup>61</sup> «(...) to find oneself placed at a certain point on a journey with set goals; to move through life is to make progress – or to fail to make progress – toward a given end. Thus a completed and fulfilled life is an achievement and death is the point at which someone can be judged happy or unhappy.».

<sup>62</sup> Nas citações da *Ética a Nicómaco* usa-se a tradução portuguesa de António C. Caeiro, editada pela Quetzal em 2004.

Se se deve olhar para o fim porque só nessa altura se pode declarar alguém bem-aventurado, não por estar assim disposto nesse preciso momento, mas porque anteriormente o esteve, como é que não será absurdo se, no tempo em que alguém está feliz, esse estado não lhe seja verdadeiramente imputado?

(Aristóteles 2004, 1100a33 e ss)

O que está em causa nesta dificuldade é a possibilidade de a vida ser uma viagem com destino, isto é, de existir um alvo, uma direcção própria da vida humana. Esta tese implica que “a vida boa” seja uma vida orientada pela busca desse alvo, pelo que for próprio do ser humano. O empenhamento ético consiste, justamente, nesta busca. “Boas pessoas” são pessoas que vivem a sua vida assim e “boas acções” são acções que fazem parte deste empreendimento, que se enquadram nele, que são próprias da vida própria do ser humano. Esta é, aliás, a ideia onde está ancorado o argumento de MacIntyre sobre a importância das virtudes: as virtudes são o equipamento necessário para reconhecer que a vida é esta busca, para comprometer-se nela e para reconhecer o seu fim. Mas a contemporaneidade abandonou mais ou menos conscientemente a hipótese de que a vida humana possa ser compreendida desta forma.

MacIntyre nota que aquilo a que ele próprio está a chamar uma perda é tido como um ganho significativo para muitos autores – a libertação do indivíduo dos papéis e hierarquias sociais que o constroem e da superstição segundo a qual a vida humana tem um *telos*, um sentido, um fim a alcançar. E nota ainda, de forma especialmente interessante, que o seu argumento é que o “*self*” emotivista é o produto de um processo histórico, com características especificamente modernas que resultam apenas dessa história, embora sejam habitualmente tomadas na contemporaneidade como as características necessárias e intemporais da identidade. E que, portanto, se este argumento estiver correcto, “nós não somos, embora muitos de nós se tenham tornado, ou parcialmente tornado, naquilo que

Sarte e Goffman dizem que nós somos.”<sup>63</sup> (MacIntyre 2007a, 35). O interessante aqui é a ressalva, que faz notar o misterioso poder da filosofia, ou das ideias. É como se Sartre e Goffman (e todos os outros autores que fazem parte da história do “*self*” emotivista) tivessem o poder de criar existência com palavras. O erro deles tornou-se pelo menos parte da identidade de pessoas concretas. As personagens que povoam o mundo emotivista, a partir das quais MacIntyre caracteriza as relações interpessoais que derivam desta concepção, e que traduzem possibilidades tipificadas deste “*self*”, são o “esteta rico”, o “gestor” e o “terapeuta”. MacIntyre pede emprestadas estas personagens a Kierkegaard e William James, Max Weber e Philip Rieff<sup>64</sup> e cada uma delas ilustra um traço particular da modernidade avançada; mas, para MacIntyre, é significativo aquilo que têm em comum – mostram, por exemplo, que, se o emotivismo for verdadeiro, a possibilidade de relações interpessoais não manipulativas está excluída. Para cada uma destas personagens, os outros com quem se relaciona são sempre apenas meios de alcançar fins – seja a fruição do prazer, seja a maximização da rentabilidade – e mais, a sua autoridade é sempre meramente burocrática, i.e., uma autoridade que apenas se preocupa com a eficácia e que não é mais do que poder, já que é impossível o apelo a critérios exteriores. A verdade é o que “funcionar para cada um”, como mostra bem a personagem do “terapeuta”.

A sugestão, retomando a expressão usada acima, é que o modo como pensamos o que é uma pessoa (o que somos nós) importa e importa não apenas porque pode ou não ser verdadeiro, mas porque lhe corresponde um certo modo de viver, e até uma certa

---

<sup>63</sup> «If my argument is correct we are not, although many of us have become or partly become, what Sartre and Goffman say we are (...).»

<sup>64</sup> MacIntyre faz uma descrição pormenorizada destas personagens, bem como uma discussão da referência a personagens no geral, em *After Virtue*, no Capítulo 3 “Emotivism: Social Content and Social Context” (p. 23-35).

organização institucional e social. No limite, a sugestão de MacIntyre é que por causa de um erro filosófico – ou de um processo histórico cheio de erros – algumas pessoas deixaram de ser pessoas e passaram a ser outra coisa, uma espécie de fantasmas, talvez; ou pelo menos, deixaram de viver como pessoas e passaram a viver como uma espécie de fantasmas. Isto é, para MacIntyre, a história de um erro filosófico torna-se também a história dos erros que as pessoas cometem quando pensam sobre si próprias e sobre as suas vidas. Em alguns casos esta transformação terá sido mais completa, noutros apenas parcial, e algumas pessoas terão sobrevivido – mas o mundo já não se lhes adequa. Será esta uma sugestão para levar à letra? E será a filosofia a responsável por estas estranhas formas de vida?

Comecemos pela primeira destas perguntas. Para responder-lhe importa ter em mente a distinção clássica entre ‘natureza’ e ‘condição’ humana. Por ‘natureza humana’ entende-se aquilo que um ser humano, enquanto humano, é, aquilo que corresponderia à sua essência universal. Por ‘condição’ entende-se aquilo que um ser humano se encontra a ser numa circunstância determinada. A distinção é subtil, mas é possível que a condição de um ser humano não corresponda, não se adeque completamente à sua natureza. A ‘condição’ pode ser alterada, a natureza não. A experiência de uma condição que não se adequa à natureza é, por exemplo, a experiência do exílio, do estar obrigado a estar fora da terra que é a sua, estar posto num lugar que não é o seu. Esta distinção está em causa, outro exemplo, na ideia de “queda” da teologia cristã – a existência humana compreende-se aí justamente como uma desarmonia entre condição e natureza, aquele que foi criado “à imagem e semelhança de Deus” está sujeito à morte, está, nesse sentido “exilado”, sendo a hipótese do regresso a casa apenas concedida pela Redenção. Mas mesmo fora do âmbito teológico pode ser proveitoso ter em vista esta distinção. A própria ideia de “*self*” de Sartre pode ser descrita com ela – para o autor, a ‘natureza’ do homem é nada, e a sua ‘condição’ é a liberdade, é a de ter de fazer qualquer coisa desse nada. Isto é, se se procurasse

descrever em termos sartreanos a essência do homem, aquilo que caracteriza a sua identidade, o termo adequado seria ‘nada’. E, se se procurasse com o mesmo vocabulário descrever a condição humana, então falar-se-ia de liberdade, ou da obrigação de, pela acção, se auto-determinar, eliminar as múltiplas possibilidades em aberto e actualizar uma.

Ora, se MacIntyre tiver razão, não sendo verdadeira a tese emotivista sobre o “*self*”, é possível viver-se como se fosse. Isso quer dizer que alguém enganado a respeito daquilo que é vive de uma forma que não lhe é própria, embora possa estar convencido que de não o faz, acentuando a discrepância entre a sua ‘natureza’ (o que quer que isso seja) e a sua ‘condição’ (qualquer que ela seja). A sua vida corresponde a um engano, a uma contradição. E aquilo que ele é torna-se, efectivamente, nessa contradição. Ser esta contradição é ser um fantasma – alguém cuja vida é apenas uma “sobrevivência” estranha em relação ao que devia ser.

Em *Edith Stein*, MacIntyre conta a história de uma pessoa que claramente parece ter sobrevivido a este mundo, em pleno século XX. A consideração de alguns traços importantes dessa narrativa ajuda a compreender a força com que o autor toma a sugestão que acabámos de descrever. Edith Stein foi alguém que, segundo MacIntyre, viveu uma “vida filosófica” e se poderíamos dizer que se a contemporaneidade é o *habitat* natural das personagens do “esteta”, do “burocrata” e do “terapeuta”, para uma eventual personagem do “filósofo”, o mundo é no mínimo, desconfortável.

O ponto de fuga da biografia é a conversão de Stein, que aliás, é também o ponto de chegada – a obra termina com os acontecimentos que precedem imediatamente a entrada de Stein no Carmelo, não porque, para o autor, aí termine a vida, senão justamente porque esse é inegavelmente um marco significativo, literalmente, um ponto de viragem, tanto para a vida, como para a obra da autora; o que configura uma das razões para o subtítulo “prólogo filosófico”. Mas este ponto de fuga é especialmente importante uma vez que são justamente fenómenos como ‘conversões’ que são impossíveis de compreender

(desde logo pelo próprio) se o “*self*” emotivista for uma descrição verdadeira. Compreende-se, portanto, que MacIntyre se demore neste assunto. Na verdade, MacIntyre não se limita apenas a descrever a conversão de Edith Stein. Começa por analisar o próprio fenómeno da conversão, para afastar algumas ideias que considera erradas e que impediriam a compreensão do que aconteceu com Stein neste período da sua vida; descreve também as conversões de Adolf e Anna Reinach, Franz Rosenzweig e Georg Lukács, todas diferentes entre si e, de resto, todas em sentidos diferentes. Não será irrelevante para esta reflexão a própria experiência de conversão de MacIntyre, que é, de resto, conhecida<sup>65</sup>. Apesar disso, MacIntyre está longe de transformar a biografia de Edith Stein num propósito para uma autobiografia. Não existe a mínima nota autobiográfica nesta obra, como aliás não costuma existir nas suas obras de maior fôlego filosófico.

Importa, assim, focar, a propósito desta obra, mais dois assuntos: em primeiro lugar, retomar aquilo que para MacIntyre seriam as características do “filósofo” ou de alguém que vive uma “vida filosófica”, tendo em vista o contraste implícito com as vidas do “esteta”, do “terapeuta”, e do “burocrata”, e sublinhando a não adequação de uma vida assim ao mundo contemporâneo; em segundo lugar, regressar à análise do fenómeno da conversão e às descrições das diferentes conversões.

Num momento anterior já foi referido que MacIntyre sustenta que a filosofia, para ser entendida como filosofia, tem de ser tomada como um desenvolvimento daquilo que Platão fazia (MacIntyre 2007b, 2–3); apesar de existir apenas uma referência explícita breve, percebemos que é a silhueta de Sócrates que sustenta este primeiro capítulo. É, aliás, o Sócrates da *Apologia*, condenado à morte e a ter de se justificar, que MacIntyre quer trazer

---

<sup>65</sup> Ver, por exemplo, a entrevista dada a Giovanna Borradori, republicada no volume *The MacIntyre Reader*, editado por Kelvin Knight. (MacIntyre 1998, 266)



ao encontro de Edith Stein neste início do seu *Prólogo*. Importa, então, recordar alguns dos aspectos mais marcantes dessa personagem<sup>66</sup>.

Na *Apologia de Sócrates* não vemos um Sócrates que dialoga<sup>67</sup>; encontramos, pelo contrário, um Sócrates que discursa e que, justamente por isso, se afirma deslocado, sem saber o que fazer, fora do seu âmbito habitual. Essa caracterização, de resto, não é inocente – Sócrates quer marcar uma forte diferença entre a sua actividade e a sua vida e aquelas dos oradores profissionais, dos grandes retóricos. Afirmar, por isso, que não usa discursos enfeitados ou elegantes, mas que fala com as palavras que espontaneamente lhe ocorrem (Platão 1997, 17b) – ou seja, a sua actividade não requer um uso de um vocabulário técnico especializado, mas apenas o uso das palavras certas para designar as coisas a que se refere; nem pretende com as palavras causar um impacto emocional (ou, poder-se-ia dizer, emocionante) que mova quem o ouve a acreditar nalguma tese sem primeiro a examinar devidamente. Aquilo que Sócrates procura é simplesmente mostrar como são injustas as acusações que lhe fazem, apresentar as características da actividade filosófica, as razões para a empreender e a sua relação com a vida.

A primeira descrição que Sócrates faz de si, da sua vida e daquilo que faz – depois de eliminar uma série de coisas que não é e não faz (Platão 1997, 18b–20c) – consiste em dizer que possui uma “certa sabedoria” e que essa sabedoria será, talvez, a “sabedoria própria dos homens” (Platão 1997, 20d). Tal sabedoria consiste (famosamente, aliás) no

---

<sup>66</sup> O *habitat* natural da personagem Sócrates são os diálogos platónicos. Não se tecerão aqui considerações sobre os problemas que este aspecto levanta para a compreensão da identidade de Sócrates, nem sobre as dificuldades que existem em distinguir aquilo que são ideias de Sócrates daquilo que são ideias de Platão. Toda a famosa “questão socrática” é, para o presente argumento, irrelevante. O que nos interessa aqui é a descrição que Sócrates faz na *Apologia* daquilo que foram a sua actividade e a sua vida.

<sup>67</sup> Excepto num breve passo em que um dos seus acusadores, Meneleto, é interrogado.

reconhecimento da própria ignorância. Ora, a posição de “não saber nada” em absoluto não existe, não corresponde a nenhuma experiência. O nosso ponto de vista encontra-se sempre já possuidor de um conjunto enorme de conhecimentos, de crenças a respeito das mais diversas coisas – temos o mundo e o sentido das coisas habitualmente domesticados. O que quer então dizer “reconhecimento da própria ignorância”? Significa o reconhecimento de que a nossa posse da maioria destas crenças – e porventura daquelas que versam sobre os assuntos mais importantes da vida – não é legítima, isto é, constitui uma posse automática, não examinada. E o risco dessa posse ilegítima é o erro. Ou seja, a forma como habitualmente o nosso ponto de vista se instala na existência é confortavelmente sentado em teses que não examina e cuja verdade ou falsidade última lhe é irrelevante. A esta forma de existência, Sócrates chama “cavalo pesado” (Platão 1997, 30e). Pelo contrário, Sócrates é o moscardo que incomoda este cavalo, que o obriga a pôr-se em movimento – e esta é outra das descrições famosas que Sócrates dá da sua vida e daquilo que faz. A imagem é absolutamente sugestiva – a um cavalo pesado falta agilidade, falta fôlego, falta energia. Um cavalo grande e bem alimentado, mas indolente, não se mexe, ou mexe-se o estritamente necessário. Ora o moscardo vem obrigar o cavalo a mexer-se, a mudar de posição, vem incomodá-lo. Sócrates “estimula, persuade, censura, persegue sem cessar, o dia inteiro e por toda a parte” (Platão 1997, 29e). Como? Fazendo perguntas, interrogando, analisando e examinando as opiniões dos seus interlocutores, procurando as explicações, refutando as teses falsas, numa palavra, deixando a nu a ignorância que estava disfarçada de opinião.

Que razões tem Sócrates para agir assim? Na *Apologia*, Sócrates conta que escolheu esta vida no cumprimento de um oráculo (Platão 1997, 20e e ss). Querefonte, um amigo, ouviu o oráculo de Delfos pronunciar que Sócrates era o mais sábio dos homens. Ora Sócrates, sabendo-se ignorante, não pôde compreender o sentido de tal afirmação sem ser como uma pista, uma indicação de alguma coisa a fazer – descobrir o sentido dessa frase,

partindo da pergunta “como pode ser verdadeira?”. Depois de interrogar os homens tidos habitualmente como sábios – os homens de estado, os artífices, os poetas – Sócrates conclui que é apenas mais sábio do que eles porque se reconhece numa situação de ignorância, ao passo que os outros se consideram conhecedores sem verem como o seu conhecimento tem pés de barro.

A ignorância, ou a constatação de que a posse de conhecimentos que se tem é problemática, força o movimento no sentido de descobrir qual é, afinal, a verdade sobre as coisas. Esta é a posição original do filósofo: alguém que precisa de saber. Este desejo, esta necessidade não é teórica ou de mera curiosidade intelectual. Tem como primeiro alvo a própria vida. Alguém que descobre que aquilo que habitualmente tomou como certo sobre si próprio e sobre o modo de se executar na existência afinal é de origem duvidosa (na melhor das hipóteses) ou falso (na pior) encontra-se na urgência de ter de descobrir o que é, afinal, verdade. A essa urgência corresponde a filosofia – uma urgência universal de verdade que se torna no mais importante, porventura na única coisa realmente importante da vida. É por isso que Sócrates afirma que não tem tempo para negócios próprios e vive na pobreza (Platão 1997, 36b). Todo o seu tempo é consumido com isto, e a sua vida não é senão uma encarnação desta urgência de verdade. Todas as interações que tem com toda a gente são instâncias desta urgência; como uma espécie curiosa de rei Midas, tudo aquilo em que Sócrates toca se transforma em matéria de exame.

Ora, este modo de empenhar a vida é o que, para Sócrates, corresponde à única vida “digna” de um homem livre. A filosofia é um empenhamento ético – a tensão para a verdade não se identifica com uma curiosidade cósmica insaciável, mas com a busca e a prossecução da vida “digna de ser vivida” (Platão 1997, 38a). A propósito disto, importa recordar a ideia que MacIntyre vai repetindo, quase como um refrão, ao longo da narrativa biográfica de Edith Stein, de que são mais significativas as perguntas que a pensadora

consegue colocar e perseguir corajosamente, do que as respostas que, pelo menos neste período da sua vida, encontra:

O que emergiu no fim da sua vida como filósofa foi um projecto incompleto, incompleto não só devido ao seu assassinio aos cinquenta anos em Auschwitz-Birkenau, mas de forma mais importante porque aquilo que nos deixou não foi tanto um conjunto de respostas como um conjunto de perguntas filosóficas e teológicas. Claro que as suas perguntas, como todas as perguntas deste tipo, pressupõe tomadas de posição, conclusões a que chegou. Mas o sentido dessas conclusões é tornar-nos conscientes do carácter inescapável das perguntas<sup>68</sup>.

(MacIntyre 2007b, 7)

O significativo é que Edith Stein, como Sócrates, parece ter reconhecido esta urgência na sua vida, esta tensão existencial para a verdade e ao mesmo tempo para viver a vida boa (ou ser feliz, o que é o mesmo, deste ponto de vista)<sup>69</sup>.

É por isso que Sócrates afirma também “aquilo que fiz corresponde ao maior bem para um homem: discorrer todos os dias sobre a excelência, examinando-me a mim próprio e aos outros” (*idem*) e “Tal não deixaria de fazer nem sob a ameaça de morte”, já que “uma vida sem este exame não vale a pena ser vivida” (*idem*). O que está em causa é que deixar correr a vida sem se submeter a si próprio a este exame é arriscar-se a viver sob o domínio da mentira, falhando no alvo da vida, falhando na vida que é própria do homem. A

---

<sup>68</sup> «What emerged in the end from her life as a philosopher was an incomplete project, incomplete not only because of her murder at the age of fifty in Auschwitz-Birkenau, but more importantly because what she left us was not so much a set of answers as a set of philosophical and theological questions. Her questions of course, like all such questions, presuppose positions taken, conclusions at which she arrived. But the point of those conclusions is to make us aware of the inescapable character of the questions.»

<sup>69</sup> A palavra grega é *eudamonia*.

filosofia, segundo Sócrates, é uma necessidade imperativa da própria vida. Da vida, aliás, de qualquer homem: e por isso, o filósofo encontra em qualquer homem um eventual interlocutor.

Duas últimas notas sobre a *Apologia de Sócrates*. É expressivo que esta seja uma obra em que aquilo que é dito corresponde ao que está a ser feito. Isto é, aquilo que a personagem de Sócrates diz (o conteúdo do seu discurso, as teses que defende acerca da importância da filosofia, da natureza do bem e da justiça, da possibilidade de se viver a vida adormecido, enganado, cuidando apenas das coisas que não interessam) corresponde àquilo que está a fazer. Sócrates está a falar diante do tribunal sobre como vive – mas está também a viver, e a viver como julga que é bom viver, isto é, está a defender-se em tribunal de uma acusação que considera injusta e mesmo, numa situação limite como essa, não cede, não faz outra coisa senão aquilo que considera ser digno. A célebre ideia de que é pior cometer uma injustiça do que sofrê-la, na *Apologia*, deixa de ser apenas uma verdade “inerte” ou uma bela máxima, mas é apropriada subjectivamente e tornada vida por Sócrates. É significativo que a *Apologia* não seja um tratado de Ética (uma expressão clara de um trabalho intelectual rigoroso), mas seja a narração de um acontecimento na vida de Sócrates, já que isso sublinha que o lugar certo da ética – da filosofia, entendida como empenhamento ético – é a narração de uma vida. Quer isto dizer que a literatura, ou mesmo a ficção, é uma espécie de meio privilegiado para a ética? Não. Este aspecto é importante porque indica a ligação que existe entre a filosofia como busca da verdade e a filosofia como empenhamento ético. A ideia de que a literatura seria o meio privilegiado para a reflexão e educação ética não será para já discutida em todas as suas implicações<sup>70</sup>. Mas a personagem de Sócrates permite sublinhar uma falha importante nesta tese. Supor que seriam os romances, por exemplo, o meio por excelência da ética é ainda supor que o

---

<sup>70</sup> Esta discussão realizar-se-á em profundidade nos capítulos 9, 10 e 11.

ético é um aspecto localizado, regional, pontual da existência. Explicando melhor, esta tese parece supor que o empenhamento ético consiste numa preocupação esporádica e situada – situada, por exemplo, enquanto leio um livro, ou quando me deparo com um problema especialmente difícil de resolver “eticamente”. A perspectiva de Sócrates não é porém essa. A exigência do ético é para si absolutamente universal – nenhuma área da vida nem nenhum intervalo de tempo estão isentos.

A última nota a propósito da *Apologia* permite-nos também regressar explicitamente a *Edith Stein* e prende-se com uma dificuldade eventual que um leitor destes textos pode ter em identificar-se com os Atenenses, no caso da primeira obra, e com a contemporaneidade fragmentada, no caso da segunda. Estes dois textos pretendem apresentar apologeticamente as respectivas personagens principais, por assim dizer, Sócrates e Edith Stein, e a sua composição vai no sentido de convidar os seus leitores à apreciação das vidas destas pessoas. Não se trata de um relato imparcial, mas em ambos os casos, por razões diferentes, de uma *defesa*, facto que é rapidamente verificável na sua leitura.

Esta evidência, contudo, pode obscurecer a hipótese de que a defesa de Sócrates ou a defesa de Edith Stein se faz *contra* nós. Isto é, haverá certamente mais semelhanças entre as vidas dos leitores da *Apologia* e as vidas dos atenienses que não compreenderam Sócrates, do que com a vida do próprio Sócrates. E, de forma semelhante, partilhamos mais características com “a modernidade avançada” do que com Edith Stein. Ou seja, o que pode ficar esquecido é que as acusações de Sócrates podem ser para nós – somos nós o cavalo cansado. O mesmo se passa com a crítica de MacIntyre no primeiro capítulo de *Edith Stein* – o leitor não é como Stein, é um habitante entre tantos da modernidade avançada do princípio do século XXI. As acusações de vida fragmentada, de falta de unidade entre público e privado, de falta de coragem escondida atrás de uma ultra-especialização, são dirigidas aos leitores de *Edith Stein*, a quem, de resto, é necessário explicar o óbvio – o “interesse de Edith Stein como filósofa” (MacIntyre 2007b, 1).

Passemos agora à análise do fenómeno da conversão. MacIntyre contrasta a conversão de Edith Stein com as de Rosenzweig e Lukács para tentar captar aquilo que é próprio da experiência em si, independentemente do sentido ou do “a quê” de uma conversão. Os traços comuns destes episódios são, todavia, um tanto difusos e a imagem que definem apenas ganha nitidez na particularidade dos casos. Ainda assim, é útil notar que quando se fala da experiência da conversão, não se fala necessariamente da adopção de um ponto de vista religioso. O caso de Lukács, por exemplo, é o caso de alguém que adopta uma visão do mundo secular, aliás, ateia. O que define uma conversão é, na verdade, uma mudança radical de perspectiva, que corresponda à adopção de um ponto de vista novo, e que envolva um compromisso “tanto intelectual como moral” (MacIntyre 2007b, 143), isto é, de toda a existência – apenas num sentido muito estrito da palavra se pode admitir que este seja um processo necessariamente religioso. Outro aspecto significativo e muitas vezes esquecido é que aquele que experimenta uma conversão não compreende a sua experiência como um passo “para lá da razão” (*idem*) mas como exigido pela própria razão e como uma experiência que “aumenta os seus poderes racionais”(MacIntyre 2007b, 144). Ou seja, a adopção do tal novo ponto de vista sobre si próprios, sobre o mundo, permite-lhes compreender aquilo que até aí era incompreensível. E este aspecto da experiência é fundamental não apenas porque indica a continuidade pré- e pós-conversão, mesmo que retrospectivamente, mas também porque reflecte a ideia de que somente de “(...) um ponto de vista particular e apenas na companhia de determinadas pessoas se podem compreender algumas coisas como elas são, e que apenas um certo tipo de transformação de si, que não está no poder do convertido fazer acontecer, lhe possibilitou chegar a esse ponto de vista” (*idem*)<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> «(...)only from a particular standpoint and only in the company of certain others can some things be perceived and understood as they are, and that only a certain kind of transformation of the self, which it was

A questão da continuidade ou descontinuidade parece ser mais complexa. Segundo MacIntyre, a experiência de Lukács, ao contrário das de Rosenzweig e Stein, foi uma experiência radical de descontinuidade “(...) na qual ele assumiu ter descoberto uma nova identidade e ter abandonado tudo o que no seu passado de intelectual burguês era discordante com essa identidade”<sup>72</sup> (MacIntyre 2007b, 170). O tempo, efectivamente, mostrou-lhe que isto não correspondeu exactamente à verdade e ele próprio pôde constatar que apenas com o aprofundar da convivência e do debate com a comunidade com a qual se passou a identificar – o Partido Comunista – se tornou possível o continuar dessa transformação. Mas, seja como for, a condição desta transformação foi uma ruptura.

Para Rosenzweig, a experiência da conversão foi a de um regresso – “não uma descontinuidade, mas a descoberta de uma continuidade” (MacIntyre 2007b, 170), isto é, foi uma experiência de aprendizagem a ser o que já era, e portanto, de aprender a pensar e a ler a vida a partir dessa perspectiva. Já para Edith Stein, não se tratou da descoberta de uma continuidade desconhecida nem de uma ruptura fundamental. Se por um lado a sua conversão implicou uma transformação profunda de todos os aspectos da sua vida, essa transformação correspondeu mais a uma releitura desses mesmos aspectos a uma nova luz, a uma reavaliação da sua importância e a uma reordenação. Tudo teve de ser olhado através do prisma do amor e louvor a Deus, o que levou a que a sua vida ganhasse uma nova orientação. Contudo, tudo a que até aí Edith Stein dava importância permaneceu, de uma forma nova, é certo, importante, ocupando um novo lugar na sua vida (*idem*). O tipo de compreensão de si e da própria vida que está em causa numa experiência assim tem, portanto, de acomodar esta possibilidade – isto é, a possibilidade de uma mudança de

---

not in the convert's power to bring about, has enabled her or him to attain that standpoint.»

<sup>72</sup> «(...) in which he took himself to have found a new identity and to have discarded whatever in his past as a bourgeois intellectual was discordant with that identity»



rumo, ou da descoberta de um fim à luz do qual tudo se reconfigura. Mas essa própria possibilidade parece depender da posse de determinadas características (como vimos, as virtudes). Note-se que para o argumento filosófico geral de MacIntyre, não é necessário identificar o *telos* da vida com o amor e louvor a Deus. O que é necessário é uma compreensão da própria vida e de si mesmo muito diferente da proposta pelo emotivismo dominante.

À pergunta sobre a responsabilidade da filosofia é preciso responder com prudência. Pode-se aceitar que a compreensão emotivista do mundo e da subjectividade é um “produto histórico”, para retomar o vocabulário macintyreano. E este ponto, estendendo o argumento do autor, confere à filosofia contemporânea uma responsabilidade grande, a saber, a responsabilidade de questionar e mesmo desligar-se das teses emotivistas que a impedem de ser “a continuação da empresa de Platão”. Esta indicação é ainda formal, ou seja, não identifica uma tradição particular, muito menos um conjunto de doutrinas, que a filosofia deva seguir. O ponto fundamental é a crítica à filosofia “institucionalizada” e dominada pela mentalidade da modernidade avançada que se sustenta nas teses de que (1) existe uma separação rígida entre as esferas do público e do privado, que permite a absoluta irrelevância das teses que se mantêm numa para a outra, sem nenhum custo existencial, isto é, sem que a essa incoerência ou contradição corresponda sequer uma estranheza (2) a natureza académica de uma investigação garante que as suas conclusões são académicas, isto é, têm significado dentro da academia e não têm implicações de maior fora dela, excepto, claro, nos casos em que se trata de investigação em ciências aplicadas ou em tecnologias.

Mas como convivem estas ideias com as recentes perspectivas que sugerem, justamente, a “aplicação da filosofia” – por exemplo, em consultas e aconselhamento filosófico – a ideia de filosofia prática, especificamente de Ética Aplicada?

Num artigo de 2001, John Haldane aponta alguns aspectos da filosofia contemporânea que parecem sugerir que a crítica macintyreana é datada. Concretamente, Haldane sugere que o peso da “profissionalização académica” e a influência que “uma perspectiva metafilosófica, felizmente pouco duradoura, segundo a qual não cabe à filosofia dizer o que é bom ou mau, certo ou errado, mas apenas analisar a lógica destes conceitos”<sup>73</sup> perdeu força nas últimas décadas do século XX, e apresenta como possível prova disso justamente o enorme sucesso de alguns ramos da filosofia aplicada, designadamente a ética aplicada. Em “Has Philosophy made a Difference and Could it be Expected To?”, Haldane está a reagir à ideia de que nas últimas décadas se assistiu a um “progresso inegável” em alguns campos da filosofia (filosofia da mente, por exemplo), progresso esse que se espera que se alargue a campos como a ética. Não apresentarei aqui o seu argumento pormenorizadamente, mas queria aproveitar um aspecto da sua conclusão. Haldane sugere que uma das dificuldades em concordar com teses de tom tão geral sobre a filosofia é que não existe apenas um método, nem apenas uma ideia do que a filosofia deve ser, de qual é o seu objecto e o que conta como critério de “progresso”. Haldane propõe uma divisão, que é uma espécie de correcção de um esquema elaborado por Anthony Kenny na sua *Oxford Illustrated History of Western Philosophy* (1995)<sup>74</sup>, em quatro hipóteses de conceber a

---

<sup>73</sup> «(...) a metaphilosophical view to the effect that it is not the business of philosophy to judge good and bad, right and wrong, but only to analyze the logic of these concepts.»

<sup>74</sup> O esquema de Kenny que Haldane cita (Kenny, Anthony. *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1995. 363-4.) organizava a filosofia dos anos sessenta do século XX em quatro quadrantes, como o que Haldane propõe, que apresentamos de seguida. No quadrante superior esquerdo estava o Existencialismo, no superior direito, a Filosofia Analítica, no inferior esquerdo, o Marxismo, e no inferior direito, o Escolasticismo. (Haldane 2001a, 171) Haldane nota ainda que Kenny declara que por volta de 1960 estas divisões começam a perder nitidez e mesmo a desmoronar-se, dando lugar a um estado de coisas “mais diverso e menos ideológico” / «...those in the top half share a concern for

filosofia: Filosofia como Arte, Filosofia como Ciência, Filosofia como Religião e Filosofia como Política. Cada uma destas perspectivas corresponde a um entendimento diferente sobre a natureza da filosofia, o papel que lhe é próprio é o seu objecto:

FILOSOFIA COMO ARTE	FILOSOFIA COMO CIÊNCIA
FILOSOFIA COMO POLÍTICA	FILOSOFIA COMO RELIGIÃO

Os estilos de apresentação adoptados por estas aproximações e as doutrinas particulares avançadas pelos seus proponentes podem admitir algum grau de contingência. Em contraste, os seus objectos ou fins dominantes e os valores que as governam servem melhor para os definir. Estes objectos são (...): beleza, natureza, deus e justiça”<sup>75</sup> (Haldane 2001a, 172).

Para Haldane, a vantagem deste esquema é que possibilita um enquadramento para compreender os desacordos que subsistem em relação ao fim da filosofia, ao seu papel no

---

individual intellectual and moral autonomy, those in the bottom half are associated with doctrinal ideologies; those on the right-hand side are interested in abstract theory and logic; those on the left are characterized by practical commitments to the basic features of human experience».

<sup>75</sup> «The styles of presentation adopted by these broad approaches and the particular doctrines advanced by proponents of them are likely to admit of a fair degree of contingency. By contrast, their objects or dominant ends and their governing values are much closer to defining them. These 'objects' are (...) beauty, nature, god and justice.»

mundo, e, poder-se-ia acrescentar, à sua relação com as outras disciplinas e com a vida de quem a pratica. Se, para Haldane, em diferentes épocas pode acontecer que um destes paradigmas seja mais forte que outro, ou mais famoso, não é possível conceber uma vitória final, porque cada um deles

(...) responde a algo profundo demais para ser desenraizado ou erradicado.

Como a condição humana é, ela própria, nos seus aspectos mais fundamentais, um tipo de mistério perpétuo no qual oscilamos entre possibilidades permanentes de a compreender, a ideia de prosseguir a investigação filosófica segundo apenas uma forma transcendentalmente preferida é uma falsa ambição.<sup>76</sup> (Haldane 2001a, 173).

Nesse sentido, nem sempre é fácil rotular o pensamento de um autor com uma destas hipóteses, mas conseguem identificar-se simpatias mais gerais e tendências de fundo. Alasdair MacIntyre talvez se situasse num dos quadrantes inferiores. E podemos, como de resto faz Haldane, aceitar a pertinência e a força da crítica deste autor à contemporaneidade e à filosofia contemporânea, sem termos de nos comprometer com a ideia de que toda a academia padece de má-fé ou emotivismo. Haldane sublinha que pode dar-se o caso, e muitas vezes se dá, de se procurarem coisas realmente diferentes.

---

<sup>76</sup> «(...) each answers to something too deep to be uprooted or eradicated. Since the human condition itself, in its most fundamental respects, is a kind of perpetual mystery in which we oscillate between permanent possibilities of understanding it, the idea of pursuing philosophical enquiry according to a single transcendently preferred form is a false ambition.»

## 5. UMA RESPOSTA A JOHN HALDANE

A sugestão de John Haldane é a de que não existe *a* natureza da filosofia, mas que existem quatro (e não sabemos se este número é final ou meramente indicativo) hipóteses permanentemente abertas e, por isso, inelimináveis, para a filosofia. Dentro de cada um destes “paradigmas” tem lugar um modo próprio de conceber o papel da investigação filosófica e as suas possibilidades.

A ideia de Haldane tem uma clara vantagem descritiva – constitui uma ferramenta simples e poderosa para analisar o estado presente da filosofia, e para compreender como é que ideias como “progresso inegável” podem ser aceites e desejáveis, por filósofos que considerem que a filosofia é mais como a ciência, ou recusadas e risíveis, por filósofos para quem a filosofia é mais como a religião ou a arte. Apesar disso, MacIntyre não se contentaria completamente com esta resposta. A sua reflexão sobre a incomensurabilidade das tradições rivais supõe a possibilidade de uma tradição, designadamente filosófica, ser efectivamente *melhor* que outra. Ou seja, segundo MacIntyre, se é inegável que as diversas tradições filosóficas têm ideias diferentes do que seja a filosofia e de todos os seus problemas, que, aliás, as linguagens em que se expressam possam ser tão diferentes a ponto de impedir uma verdadeira conversa, é também verdade que, perante duas opiniões contrárias sobre um assunto qualquer, não podemos estar limitados à troca estridente de argumentos, sem que seja possível decidir quem tem razão por critérios que não sejam arbitrários ou subjectivos.

Esta ideia parece supor que essa decisão se pode basear em critérios racionais. Mas aquilo que o autor entende por “critérios racionais”, ou por “racionalidade” é muito diferente do que está suposto na tentativa da filosofia moderna de encontrar um fundamento autónomo, racional, universal e independente da história e cultura para a ética. Tão diferente que MacIntyre é, por vezes, acusado do relativismo que pretende ultrapassar. Estes assuntos, como já tinha sido indicado de passagem, são discutidos em profundidade

pelo autor em duas obras posteriores a *After Virtue: Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Three Rival Versions of Modern Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition* (1990). Estas duas obras são entendidas pelo próprio e pela generalidade dos seus leitores como uma continuação do projecto encetado em *After Virtue*<sup>77</sup>. E, no prólogo à terceira edição de *After Virtue*, escrito vinte e cinco anos depois da primeira edição da obra (e, naturalmente, também depois de *Whose Justice?, Which Rationality?*, e *Three Rival Versions of Moral Enquiry*), MacIntyre resume as razões que o levam a rejeitar uma perspectiva relativista.

O autor começa por conceder que duas das teses fundamentais que defende, logo em *After Virtue*, podem expô-lo à acusação de relativismo, se bem que nota que várias vezes esse epíteto não lhe é atribuído pejorativamente, mas como um elogio. As ditas teses são “aquilo que é tomado como critérios de verdade e de justificação racional varia com o tempo e o lugar”<sup>78</sup> (MacIntyre 2007a, xii) e “a negação de que haja critérios de verdade e de justificação racional disponíveis para qualquer agente racional que seja, critérios cuja invocação fosse *suficiente* para resolver disputas fundamentais em assuntos morais, científicos ou metafísicos de uma forma conclusiva”<sup>79</sup> (*idem*). Nesse sentido, Christopher Lutz, um estudioso do pensamento e obra do autor, explica, em *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre* (2004), que um certo relativismo parece ser tratado como um dado<sup>80</sup> –

---

<sup>77</sup> Ver por exemplo a entrevista à revista *Cogito* em que MacIntyre fala sobre estas obras como um percurso (Pyle 1999, 77–76).

<sup>78</sup> « (...) what are taken to be the standards of truth and of rational justification in the contexts of practice vary from one time and place to another.»

<sup>79</sup> « (...) a denial that there are available to any rational agent whatsoever standards of truth and of rational justification such that an appeal to them could be *sufficient* to resolve fundamental moral, scientific, or metaphysical disputes in a conclusive way (...)»

<sup>80</sup> Lutz sugere que se pode considerar que existem dois tipos de relativismo – um que significa considerar que qualquer investigação está aberta a ser melhorada e outro que significa que qualquer perspectiva é sempre tão

isto é, MacIntyre “começa por conceder que, como sustentam os relativistas culturais, os conteúdos de tradições morais diferentes podem ser essencialmente intraduzíveis e incomensuráveis, devido a diferenças nas suas formas de racionalidade substantiva<sup>81</sup> subjacente”<sup>82</sup> (Lutz 2004, 9).

Como pode então MacIntyre sustentar que se vê “obrigado a rejeitar o relativismo” (MacIntyre 2007a, xii)? De facto, Lutz sublinha que, mesmo aceitando um certo relativismo como premissa, MacIntyre não o aceita como conclusão, o que pode até tornar a sua investigação absurda aos olhos da modernidade avançada: “procura uma verdade objectiva, metafísica, mesmo reconhecendo que essa verdade é difícil de alcançar e pode parecer indistinguível de erros sustentados por uma tradição entre aqueles que possuem uma

---

válida como outra e não há meio sem ser arbitrário de optar; esta segunda é aquilo a que o autor caracteriza como “desespero intelectual ante a dificuldade de encontrar a verdade que acabe com a busca pela verdade enquanto tal” (Lutz 2004, 4). Desta forma, segundo Lutz, MacIntyre pode ser considerado um relativista no primeiro sentido, mas não no segundo. Como veremos, MacIntyre prefere dizer que não é um relativista, embora sustente as tais duas teses que podem levar ao engano leitores mais apressados, e especialmente não familiarizados com o seu trabalho sobre intraduzibilidade e incomensurabilidade em *Whose Justice?, Which Rationality?* e *Three Rival Versions of Moral Enquiry*.

<sup>81</sup> Lutz nota que MacIntyre distingue “racionalidade substantiva”, de “racionalidade formal”. A racionalidade formal consiste no esqueleto, por assim dizer, de toda a racionalidade – as regras elementares da lógica, sobre as quais existe um consenso generalizado. A racionalidade substantiva, por seu lado, já engloba “determinações e juízos” sobre o que é uma boa razão e o que conta como prova aceitável, elementos que “emergem através da tradição e da convenção” e em relação aos quais existem os mais diversos tipos de desacordo. (Lutz 2004, 9)

<sup>82</sup> « (...) begins by granting the claims of cultural relativists that the contents of differing moral traditions may be essentially untranslatable and incommensurable because of differences in their underlying forms of substantive rationality.»

mistura de verdade e erro”<sup>83</sup> (Lutz 2004, 9). Como justificar isto? Este é o nervo central dos argumentos do autor em *Whose Justice? Which Rationality?* – reconhecendo que não há uma justiça, mas justças dentro dos contextos de diferentes tradições, e que os critérios de racionalidade aos quais se pensou que se poderia eventualmente apelar para decidir qual das justças é a melhor são também internos a essas mesmas tradições e, por isso, o que conta como “racional” não é universal e não serve como padrão para aferir a adequação destes conceitos e destas tradições, MacIntyre desenvolve um argumento sobre a possibilidade de uma tradição ser superior a outra.

Esta possibilidade é desenvolvida a partir da noção de bilinguismo, ou seja, da possibilidade de alguém estar em casa em duas tradições diferentes, de conhecer perfeitamente os seus idiomas, reconhecendo como aspectos, ideias ou conceitos de uma faltam a outra, tal como acontece com línguas. MacIntyre afirma que é possível aprender o idioma de uma tradição “rival” a ponto de aprender a pensar perfeitamente como um “nativo”, embora reconheça que, para isto, é necessário o exercício da capacidade da “imaginação filosófica”, uma capacidade menos comum que o desejável (MacIntyre 2007a, xiii)

Alguém que esteja nessa posição consegue pensar “nas duas línguas”, ou seja, com os termos de cada uma das tradições, e consegue, porventura, identificar numa das tradições algum problema, alguma questão, alguma contradição, insuperável nos termos dessa tradição, mas que desaparece ou é ultrapassada se concebida à luz da outra. Se isso acontecer, uma das tradições prova ser superior à outra: “É então possível que uma tradição assim derrote outra no que respeita a adequação das suas pretensões de verdade e

---

<sup>83</sup> «MacIntyre is looking for objective, metaphysical truth, even though he acknowledges that such truth is difficult to attain and may appear to be indistinguishable from traditionally held errors among those who possess a mixture of truth and error.»



justificação racional, mesmo não existindo critérios neutros disponíveis aos quais um qualquer agente racional pudesse apelar para determinar qual das tradições é superior.”<sup>84</sup> (*idem*). E, mesmo que a tradição derrotada não se reconheça como tal, justamente porque não existem critérios neutros e nada a faça avançar mais do que a constatação dos difíceis problemas que enfrenta, mesmo reconhecendo que diferentes tradições podem conviver indefinidamente sem que se proporcione uma ocasião como a descrita acima, MacIntyre sustenta que a possibilidade de que existam assuntos que se possam decidir como foi descrito é suficiente para provar que o relativismo é falso.

Ora, retomando a proposta de Haldane, as quatro formas diferentes de conceber o que a filosofia é podem assemelhar-se a “tradições”, no sentido macintyreano do termo. Se as “tradições” de que MacIntyre fala habitualmente têm um sentido mais restrito do que “filosofia enquanto religião” ou “filosofia enquanto ciência”, também se deve recordar que em *Three Rival Versions of Moral Enquiry* aquilo que está a ser examinado são justamente modos de investigar em filosofia<sup>85</sup> e, portanto, concepções de filosofia e expectativas sobre o que a filosofia pode e deve fazer. As três versões rivais que o autor apresenta vêm de três

---

<sup>84</sup> «So it is possible for one such tradition to defeat another in respect of the adequacy of its claims to truth and to rational justification, even though there are no neutral standards available by appeal to which *any* rational agent whatsoever could determine which tradition is superior to which.»

<sup>85</sup> MacIntyre nota que por “*moral enquiry*” refere um campo de investigação mais amplo do que aquilo a que habitualmente a academia norte-americana designa por “filosofia moral”, já que este campo engloba “questões histórias, literárias, antropológicas e sociológicas” (MacIntyre 1990, 3). Contudo, como a nossa discussão é precisamente sobre os vários sentidos que são atribuídos à palavra “filosofia”, e *a fortiori*, à expressão “filosofia moral”, para todos os efeitos, basta recordar que MacIntyre usa esta expressão justamente para se demarcar de outras formas de fazer filosofia moral. Como o próprio indica também, um dos aspectos que está em discussão por estas versões rivais de investigação moral é justamente como se há-de fazer investigação moral.

textos fundamentais dos finais do século XIX: da Nona Edição da *Encyclopaedia Britannica* vem a versão a que MacIntyre chama “Enciclopédia”, da *Genealogia da Moral* de Friederich Nietzsche, vem a “Genealogia” e finalmente, da encíclica *Aeterni Patris*<sup>86</sup>, do papa Leão XIII, a “Tradição”<sup>87</sup>. Assim, a resposta que MacIntyre poderia eventualmente dar a John Haldane já está configurada em *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, na medida em que aí MacIntyre tenta mostrar como a versão a que chama “Tradição”, que corresponde ao pensamento aristotélico e tomista, é superior às outras. Como tal, a constatação de Haldane sobre o desacordo permanente equivale à constatação de MacIntyre de que nem sempre aqueles que se enquadram numa tradição se apercebem de que ela foi derrotada – a ponto de essa tradição continuar a proliferar e a ter cada vez mais aderentes, isto é, de uma tal tradição poder continuar a constituir, a informar, a sustentar a mentalidade dominante na contemporaneidade.

Mas como compreender que, se MacIntyre tiver razão em afirmar que a “Tradição” é uma versão “racionalmente superior” às demais, esta versão não tenha vingado, por assim dizer, pelo menos no mundo académico, ou pelo menos no mundo académico ocidental, onde seria, apesar da incomensurabilidade significativa, mais fácil de compreender?

Podem referir-se duas ordens de razões, no seguimento dos argumentos apresentados pelo filósofo. Em primeiro lugar, vimos como o primeiro passo para que

---

<sup>86</sup> A encíclica *Aeterni Patris* de Leão XIII tem como assunto principal a filosofia, especificamente a filosofia de inspiração tomista como possibilidade de restauração de uma filosofia cristã.

<sup>87</sup> É preciso sublinhar aqui a ambiguidade do termo “Tradição” – por um lado, é preciso não confundi-lo com ‘tradição’ no sentido comum em que as outras versões também constituem “tradições”; por outro, uma certa medida de confusão entre estes termos parece ser intencional, porque apenas esta versão se pode compreender verdadeiramente como “tradição”, reconhecendo aqueles que a adoptam que trabalham a partir de dentro de uma “tradição” – o que parece não suceder com os participantes das outras versões. MacIntyre defende esta ideia em *Three Rival Versions of Moral Enquiry*.

alguém possa reconhecer a superioridade racional de uma tradição em relação a outra é que seja um “falante nativo” de ambas, isto é, que aprenda em profundidade a tradição alternativa nos seus termos específicos, levando a sério os seus problemas e questões e compreendendo bem como os descreve e tenta resolver. Ora, um grupo importante de críticos de MacIntyre são os que consideram que a tradição tomista não é filosofia, que pode *apenas* ser considerada como teologia, na medida em que é uma filosofia teísta, o que, para estes críticos, constitui uma contradição nos termos (Lutz 2004, 4)<sup>88</sup>. Portanto, que um filósofo pertencente ou simpatizante de uma das versões “rivais” ao tomismo não o compreenda como racionalmente superior não belisca o argumento de MacIntyre, que aliás supõe que isso seria altamente improvável<sup>89</sup>. Para que alguém possa levar realmente a sério a hipótese de a tradição a que pertence poder não ser a mais adequada para compreender a realidade, ou algum aspecto da realidade, tem de ter ocorrido algum momento de “crise epistemológica”, ou seja, algum choque frontal com os limites dessa própria tradição.

Ora, não só é possível que este momento nunca aconteça (especialmente se a investigação filosófica profissional e altamente especializada, como acontece nas universidades da modernidade avançada, incidir sempre sobre assuntos localizados e que não põem em causa o modelo que lhes dá sentido) como é possível que “os filósofos tenham sido Emmas e não Hamlets”<sup>90</sup> (MacIntyre 2006, 6).

---

<sup>88</sup> Segundo Christopher Lutz, os três tipos de críticas mais importantes e mais comuns a MacIntyre são i) a acusação de relativismo, ii) a afirmação de que o trabalho do autor não é legitimamente tomista e iii) a crítica segundo a qual se o trabalho do autor é legitimamente tomista, então é teológico e não filosófico. (Lutz 2004, 4)

<sup>89</sup> Lutz aborda este tópico quando analisa e responde às críticas de Martha Nussbaum (Lutz 2004, 170).

<sup>90</sup> «Philosophers have customarily been Emmas and not Hamlets».

Em “Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science”, um ensaio de 1977, MacIntyre comenta justamente *Hamlet* para esclarecer o conceito de “crise epistemológica”:

Hamlet chega de Wittenberg com demasiados esquemas disponíveis para interpretar os acontecimentos que tinham ocorrido em Elsinore e de que ele já fazia parte. Há um esquema de vingança extraído das sagas nórdicas; há o esquema do cortesão renascentista; há o esquema Maquiavélico da competição pelo poder. Mas Hamlet não só tem o problema de saber quais esquemas aplicar, também tem outro problema dos agentes comuns: em quem acreditar? Em Rosencrantz e Guildenstern? No fantasma do seu pai? Enquanto não adoptar algum esquema particular como seu, Hamlet não sabe o que tratar como prova; enquanto não souber o que tratar como prova, não pode dizer que esquema adoptar. Enredado nesta circularidade epistemológica, o problema, no geral é “O que é que se está a passar aqui?” Por isso, o problema de Hamlet é próximo do dos críticos literários que se interrogaram sobre “O que se está a passar em Hamlet?”. E é próximo do dos encenadores que questionaram “O que deve ser cortado do texto de Shakespeare e o que deve ser incluído na minha produção para que o público possa compreender o que se está a passar em Hamlet?”<sup>91</sup> (MacIntyre 2006, 5)

---

<sup>91</sup> «Hamlet arrives back from Wittenberg with too many schemata available for interpreting the events at Elsinore of which already he is a part. There is a revenge schema drawn from the Norse sagas; there is a Renaissance courtier's schema; there is a Machiavellian schema about competition for power. But Hamlet not only has the problem of which schema to apply; he also has the other ordinary agents' problem: whom now to believe? His mother? Rosencrantz and Guildenstern? His father's ghost? Until he has adopted some particular schema as his own he does not know what to treat as evidence; until he knows what to treat as evidence he cannot tell which schema to adopt. Trapped in this epistemological circularity the general form of

Assim, numa crise epistemológica aquilo que acontece é que os limites da compreensão que se tinha disponível são estilhaçados pelos factos, ou pela impossibilidade de dar conta de determinados factos a partir dessa compreensão. E esta crise é superada quando se encontra uma narrativa na qual se consegue tornar inteligíveis não apenas esses factos mas a própria compreensão anterior que não era capaz de os assimilar:

Quando uma crise epistemológica é resolvida, é-o pela construção de uma nova narrativa que permite ao agente compreender, ao mesmo tempo, como é que pôde inteligivelmente ter possuído as suas crenças originais, e como pôde ter sido tão drasticamente enganado por elas.<sup>92</sup>(MacIntyre 2006, 5)

A narrativa que se constrói para superar a crise epistemológica engloba a narrativa anterior, que, por sua vez, se torna num assunto dessa nova narrativa. Neste ponto, um agente com propensões filosóficas pode concluir que uma crise deste género pode voltar a acontecer. Donde se segue que essa nova narrativa é tão provisória como a primeira. É a melhor explicação disponível naquele momento, o que não implica que seja a melhor explicação disponível *tout court*. MacIntyre argumenta que, se os filósofos têm relativa facilidade em tomar o conhecimento científico assim, é muito menos comum que encarem o seu próprio trabalho dentro desta “historicidade” (MacIntyre 2006, 6). Para ilustrar este contraste, o filósofo convoca *Emma*, de Jane Austen. O autor sublinha que *Emma* também é uma

---

his problem is: “What is going on here?” Thus Hamlet’s problem is close to that of the literary critics who have asked: “What is going on in Hamlet?” And it is close to that of directors who have asked: “What should be cut from Shakespeare’s text and what should be included in my production so that the audience may understand what is going on in Hamlet?”»

<sup>92</sup> «When an epistemological crisis is resolved, it is by the construction of a new narrative which enables the agent to understand both how he or she could intelligibly have held his or her original beliefs and how he or she could have been so drastically misled by them.»

narrativa sobre uma narrativa, tendo como nervo central a compreensão que Emma tem da vida (como se fosse um romance), que a faz enredar-se numa série de enganos. Mas, no fim, Emma, ao contrário de Hamlet, não substitui a compreensão errada por outra compreensão melhor, mas simplesmente pela verdade. Ou seja, a dimensão provisória dessa compreensão, que é apresentada no romance como “a verdade”, escapa-lhe completamente, da mesma forma que, segundo MacIntyre, tem escapado aos filósofos contemporâneos.

A segunda ordem de razões tem justamente que ver com este conceito de “crise epistemológica” e com a o facto de o modo como a mentalidade dominante do ocidente, mesmo na academia, estar de algum modo praticamente blindada à sua possibilidade.

Como pode, então, acontecer que *alguém* escape a isto? O próprio percurso intelectual de MacIntyre pode ser uma resposta. Christopher Lutz argumenta que a “resposta de MacIntyre à crise na ética contemporânea tomou forma através das transformações das suas próprias convicções filosóficas” (Lutz 2004, 2). A sua leitura da biografia intelectual do filósofo aponta um percurso de unidade entre o que aconteceu na vida de MacIntyre e as suas propostas filosóficas – aliás, Lutz sublinha mesmo uma certa tensão existencial para esta unidade entre pensamento e vida. O primeiro lugar dos conceitos de MacIntyre é a vida, a sua vida. Os dois exemplos mais pungentes que são apresentados são a ideia de ser um nativo de tradições incompatíveis e a própria noção de busca narrativa de unidade. Lutz recorda que Alasdair MacIntyre nasceu e foi educado “na fronteira entre duas culturas (...). Uma era a tradição da antiga cultura oral Gaélica e a outra era a do liberalismo racionalista moderno”, descendente directa da mentalidade iluminista (Lutz 2004, 11). Estes dois sistemas de crenças eram, em vários aspectos antagónicos, ou mesmo contraditórios. De um lado, um “mundo de histórias”, de outro, um “um mundo de teorias” (Lutz 2004, 12), tendo esta dualidade conduzido “sem surpresas, a uma intensa incoerência filosófica” (Lutz 2004, 13). Ora, foi através da filosofia que esta incoerência se

tornou agudamente consciente, embora o jovem MacIntyre não tenha encontrado no estudo da filosofia um remédio para esta contradição. Foi ainda no encontro com uma (outra) tradição filosófica, o Marxismo, que começaram a ganhar forma algumas das ideias mais familiares para os leitores da sua obra, como a noção de “unidade de uma vida inteira” (Lutz 2004, 14–15), mesmo que nessa altura este encontro não tenha funcionado como solução, uma vez que a tradição marxista, apesar da influência marcante que a crítica ao capitalismo teve no filósofo, não apresentou uma proposta construtiva eficaz e capaz de descrever verdadeiramente a experiência da vida humana, segundo o autor. É preciso reconhecer que na filosofia de tradição aristotélica e inspiração tomista, MacIntyre parece ter encontrado uma perspectiva que julga adequada para pensar e descrever os problemas que lhe interessam. Contudo, se MacIntyre parece perfeitamente convencido da superioridade desta tradição (como, se viu anteriormente), o autor torna-se bastante mais hesitante no que diz respeito à possibilidade de ela operar grandes mudanças na mentalidade da modernidade avançada. Esta sobriedade de expectativas parece conviver com a ideia de que, para que a filosofia seja bem feita, a vida inteira das pessoas que a fazem tem de estar em jogo – recorde-se o contraste entre as leituras de Diógenes Laércio e Bertrand Russell, mencionados em anteriormente<sup>93</sup>, a propósito da biografia intelectual de Edith Stein, escrita pelo filósofo.

E quanto a Elizabeth Anscombe, como se posicionaria a autora na discussão sobre a filosofia? A caracterização mais geral de filosofia como “simplesmente pensar”<sup>94</sup> põe-na um tanto à margem. A questão de saber o que é a filosofia, ou o que deve ser, ou que tipo de frutos deve dar, não é uma questão que lhe interesse particularmente. O campo de assuntos a que a filosofia se pode aplicar é: tudo. Mesmo quando Anscombe ensaia

---

<sup>93</sup> Ver Capítulo 1.

<sup>94</sup> Ver Capítulo 3.

argumentos com uma faceta histórica, como em “Modern Moral Philosophy”, o seu tipo de argumentação é sempre a partir da discussão de aspectos particulares, e nunca de teorias inteiras, muito menos de tradições rivais. Aliás, é a própria que afirma, na Introdução ao volume de ensaios *Ethics, Religion, and Politics*, que “em geral, o meu interesse em filosofia moral tem sido mais em questões morais particulares do que naquilo que agora é chamado ‘meta-ética’.” (Anscombe 1981, viii). A questão da incomensurabilidade enquanto tal, para Anscombe, não se coloca – pelo menos não nestes termos e não enquanto um problema geral.

Há, contudo, uma passagem breve em “Modern Moral Philosophy” que pode trazer à discussão a situação de intraduzibilidade, segundo o seu ponto de vista. A passagem situa-se no contexto da crítica àquilo a que Anscombe aí chamou “consequencialismo”, e que afirmou ser o denominador comum entre os vários filósofos morais anglo-saxónicos desde Sidgewick até à data de publicação do ensaio, 1958 (Anscombe 2005, 169). Este termo adquiriu, com o passar do tempo, um sentido distinto daquilo que a filósofa tinha em vista nesta altura. Aí, “consequencialismo” não significa propriamente a doutrina segundo a qual aquilo que faz uma acção ser boa é a bondade das suas consequências (i.e., a doutrina segundo a qual o valor moral de uma acção reside nas suas consequências), mas a perspectiva que defende que o agente tem responsabilidade por todas as consequências da sua acção, ou seja, que não existe diferença entre consequências intencionadas e consequências meramente antecipadas (Anscombe 2005, 184). Decorre da tese consequencialista que não existem acções absolutamente proibidas, ou seja, acções que estejam excluídas à partida e independentemente das circunstâncias e consequências. Anscombe mostra a falsidade dessa tese, que aqui não discutiremos, uma vez que o que interessa especialmente para a presente discussão é uma frase, que surge já na sequência da sua argumentação:



Mas se alguém pensa realmente, à partida, que está aberto à discussão se uma acção como a obtenção de uma execução judicial de inocentes deve ou não ser completamente excluída da consideração – eu não quero discutir com ele; ele mostra uma mente corrupta. (Anscombe 2005, 191)

O que está a ser afirmado é que o desacordo em relação às premissas de uma discussão pode ser de tal ordem que a conversa é impossível, mas é impossível não porque existam duas pretensões de verdade similarmente legítimas ou pelo menos compreensíveis. É impossível porque uma está tão errada que a discussão se torna inviável; discutir com alguém que pensa de forma corrupta simplesmente não é possível. E neste caso, o erro pode estar tanto enraizado no conteúdo das teses como no próprio raciocínio. Analisando em que pode consistir errar no raciocínio prático segundo Anscombe, Roger Teichman, um filósofo que tem estudado a obra de Anscombe, aponta várias razões para a existência de desacordos

No final é provável que tenhamos um desacordo devido ou a confusões e falta de clareza no pensamento, ou a diferenças na noção do que conta como boa razão para acreditar em alguma coisa – ou (...) sobre o que conta como boa razão para dizer qualquer coisa (...). Talvez haja alguns desacordos éticos irresolúveis, irresolúveis porque não é claro como pesar todas as razões pro e contra. Mas nem todos os desacordos éticos podem ser deste tipo. De qualquer forma, se forem, então não existe nenhum objectivo racional na argumentação ética qua argumentação (...), e estamos condenados ao subjectivismo radical ou nihilismo. A falsidade destas doutrinas não é a nossa preocupação presente, por isso, vou assumir que a argumentação ética tem um objectivo. Aquilo que parece ter ficado estabelecido é o seguinte: que o desacordo persistente sobre fins humanos genéricos será frequentemente um sinal de que uma das partes está a pensar defeituosamente. (Teichman 2008, 77)

Teichman aponta ainda, embora noutro contexto, que “a contribuição do moscardo<sup>95</sup> é mais urgente na ética do que, digamos, na epistemologia, na medida em que a ética ela própria é mais precisa do que a epistemologia” (Teichman 2008, 84) e explica que com isso apenas quer dizer que “a vida não examinada eticamente é pior do que a vida não examinada epistemologicamente” (*idem*). E, mesmo não concordando necessariamente com esta divisão entre a importância do bom e a importância do verdadeiro, pode aceitar-se uma espécie de inversa – o erro, o pensamento defeituoso, pode ser mais grave em ética do que em epistemologia.

Se, como Teichman sugere, uma teoria ética proposta por alguém é um reflexo melhor do seu carácter do que uma teoria epistemológica, um erro de raciocínio aqui, um erro que corresponda a um defeito como preguiça, designadamente preguiça intelectual de levar até ao fim uma linha de raciocínio, corresponde a uma falha de carácter análoga. Mais, o propor de uma teoria ética poderia, sob determinadas condições que já foram examinadas, corromper outras pessoas, sem disposição filosófica para detectar os seus problemas. Vimos como este último não é um problema que preocupe demasiado Anscombe, na medida em que a mentalidade contemporânea é incorruptível pela filosofia, por ser tão má como ela<sup>96</sup>. Pode dar-se o caso de a filosofia se deixar corromper pela cultura, que corresponde, em maior escala, ao fenómeno de os filósofos se deixarem corromper pelos seus defeitos pessoais (como a eventual preguiça do exemplo acima).

Sobre este assunto, falta ainda uma ressalva importante, que retoma, aliás, o ponto por onde começámos. Para Anscombe, uma discussão sobre o que é a filosofia *no geral* não tomaria necessariamente estes contornos. Ou seja, pensar sobre desacordos e incomensurabilidade de paradigmas em ética ou em assuntos morais não é uma indicação

---

<sup>95</sup> Alusão ao moscardo a que Sócrates se compara na *Apologia*, ver Capítulo 4.

<sup>96</sup> Ver Capítulo 3.

suficiente para tentar compreender se a autora trabalha a partir de uma concepção de filosofia que reflecte o sentido desse trabalho. Aliás, em *Intention*, a autora afirma que a discussão sobre se existe um fim próprio para a existência humana, capaz de servir de critério para ordenar todos os fins, “pertence à Ética, *se houver uma tal ciência*”<sup>97</sup>.” (Anscombe 2000, 76). É claro que não está em causa que não se possa pensar sobre assuntos particulares, e pensá-los bem (e até corrigir erros antigos ou procurar soluções novas para velhos problemas), mas aquilo que a ética pode ou deve ser, segundo Anscombe, difere tanto da “filosofia moral contemporânea” que se compreende bem que o seu interesse tenha sido preferencialmente por questões particulares onde a discussão pode ser mais proveitosa (onde, de resto, *pode* haver discussão). Assim, embora seja compreensível a posição de Teichman quando afirma que é pior estar engando (e promover doutrinas erradas) em ética do que em epistemologia, é preciso dizer que animosidade de Anscombe contra alguém com uma ideia errada sobre uma questão, aos olhos dela tão estritamente académica como “a natureza da filosofia”, por muito feroz que fosse, não poderia ser idêntica à animosidade contra alguém que parte da premissa de que se deve discutir se matar inocentes é ou não uma opção a considerar.

Mais ainda, e voltando à caracterização de filosofia como “pensar” sobre as questões mais difíceis da existência, há agora que sublinhar um novo aspecto – é importante que esta definição não suponha nada que se possa parecer uma “essência” da filosofia. A caracterização da filosofia como uma actividade e uma actividade não especialmente particular – pensar – não requer esse tipo de considerações. Wittgenstein escolheu a seguinte afirmação para um dos títulos de secção no capítulo “Filosofia” do *Big Typescript*:

---

<sup>97</sup> A ênfase é minha.

Dificuldade da Filosofia não é Dificuldade Intelectual das Ciências, mas a Dificuldade de uma Mudança de Atitude. Resistência da Vontade tem de ser ultrapassada.” (Wittgenstein 2005, 300–300e)<sup>98</sup>

A mudança de atitude a que corresponde a dificuldade da filosofia consiste numa “resignação”, que é uma resignação do “sentimento”, ao facto de algumas combinações de palavras serem “sem sentido”; não usar determinadas expressões é uma dificuldade que Wittgenstein compara com “aguentar as lágrimas” ou com “conter uma explosão de raiva” (Wittgenstein 2005, 300e). A dificuldade da filosofia, deste “pensar as questões mais derradeiras e últimas” para retomar a expressão de Anscombe<sup>99</sup>, exige não apenas um intelecto capaz mas, e sobretudo, uma vontade resoluta e forte. A dificuldade de abster-se de certas expressões, a dificuldade de manter abertas determinadas perguntas e de não aceitar respostas apenas porque as perguntas existem, mais do que uma dificuldade intelectual é uma dificuldade existencial, do “sentimento”, na expressão wittgensteineana. Assim, pode-se afirmar que todo o trabalho filosófico tem um horizonte ético, uma ideia semelhante ao que já se tinha referido a propósito de Sócrates. Por ético, aqui, não se quer dizer uma investigação teórica sobre os fins da existência – “se houver tal ciência” –, mas a execução de si próprio numa actividade da maneira mais excelente possível.

Retomemos agora a sugestão de Haldane, para uma inflexão no percurso da investigação. As quatro possibilidades para a filosofia que apresenta não podem, em sentido estrito, ser transformadas em “versões rivais” macintyreanas – a sua caracterização

---

<sup>98</sup> «Schwierigkeit der Philosophie, nicht die intellektuelle Schwierigkeit der Wissenschaften, sondern die Schwierigkeit einer Umstellung. Widerstände des Willens sind zu überwinden. / Difficulty of Philosophy not the Intellectual Difficulty of the Sciences, but the Difficulty of a Change of Attitude. Resistance of the Will Must be Overcome.»

<sup>99</sup> Ver Capítulo 3

é de longe ampla demais para que isso seja possível. Explicando melhor, o conjunto de eventuais teses partilhadas entre os filósofos que tomam a filosofia como ciência ou entre os que tomam a filosofia como religião, ou entre os filósofos dos outros dois grupos, não é suficiente para que se possa realmente falar de uma “tradição” aqui. Aquilo que Haldane sugere é que estes diferentes modos de conceber a filosofia, que implicam ideias diferentes sobre o seu objecto principal, o discurso ou estilo mais adequado para a investigação, etc., são irreduzíveis, até mais do que incomensuráveis. É quase como se fossem actividades diferentes. Esta chamada de atenção pretende enfatizar a ideia de que quando se julga toda a filosofia com os critérios de uma destas possibilidades, corre-se o risco de excluir completamente as outras, e as suas investigações. Mas poderá a filosofia ser estas quatro coisas ao mesmo tempo? Existe uma resposta empírica a esta pergunta – pode e tem sido. É significativo que o diagrama que serve de referência<sup>100</sup> tenha surgido em primeiro lugar num livro de História da Filosofia, e como ferramenta de descrição do panorama da sua contemporaneidade. Esta divisão não significa que não possa existir nenhum grau de comunicação entre os vários quadrantes, nem que não possa haver filósofos nativos de mais de um, como parece ser o caso de John Haldane<sup>101</sup>. Ainda assim, não se segue que se possa esperar da filosofia o mesmo que se espera da ciência, ou da religião, da arte ou da política.

Habitualmente e sem pensar muito no assunto, esperamos de um filósofo uma série de coisas: esperamos que seja rigoroso nos seus argumentos, esperamos que não nos engane e que esteja honestamente empenhado em compreender o sentido da vida, do mundo, ou pelo menos dos problemas a que se dedica. E por isso, compreende-se a

---

<sup>100</sup> Ver Capítulo 4.

<sup>101</sup> Haldane tem feito o seu percurso académico na intersecção entre a filosofia analítica e a filosofia tomista, interessando-se por questões relacionadas com a filosofia da mente, à filosofia da arte, e à filosofia política.

esperança de MacIntyre de que um filósofo moral, ou alguém que estude ética tenha mais do que uma preocupação teórica<sup>102</sup> com o bem<sup>103</sup>. E também por isto se compreende a falta de vontade de Anscombe em discutir certos assuntos com certas pessoas. Mas será que esta dimensão existencial ou prática do questionamento ético traz consigo uma “responsabilidade social” para a filosofia enquanto disciplina? Ou, avançando ainda mais, será que esta busca da verdade, de uma compreensão e de uma descrição da realidade no seu todo, para se cumprir em toda a magnitude tem de prestar contas à injunção de Marx de que o propósito da filosofia não é descrever o mundo, mas mudá-lo<sup>104</sup>?

Já foi referido que o argumento histórico de *After Virtue* supõe a ideia de que nas descrições que temos de nós próprios como pessoas, do sentido que damos à vida, do modo como concebemos o mundo e como nos concebemos no mundo tem uma dupla importância – não se trata apenas de procurar a descrição mais correcta possível; o que acontece é que descrições erradas podem funcionar como profecias auto-confirmatórias<sup>105</sup>. Ou seja, o preço de ter uma descrição errada é uma meia transformação nessa descrição. Porque se vive como se essa descrição fosse verdadeira. E, se se pensa que há um “alvo” na vida, o preço é falhar nesse alvo. Ou, para usar os termos macintyreanos, se se pensa que

---

<sup>102</sup> Os argumentos subsequentes, especialmente no Capítulo 8, procurarão defender que uma “preocupação teórica com o bem” é, na verdade, um contra-senso.

<sup>103</sup> Recorde-se a importância que o autor dá ao conceito de “vida filosófica” na biografia de Edith Stein e a ligação entre a unidade dessa vida com a busca pelo bem.

<sup>104</sup> Na XI tese das *Teses Sobre Feuerbach*, Marx afirma “Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo.” (Marx and Engels 1998, 1:571)

<sup>105</sup> As “profecias auto-confirmatórias” são fenómenos estudados pela psicologia e sociologia que consistem em “crenças sobre a maneira como uma determinada pessoa se comportará que acabam por tornar o comportamento esperado mais provável”. (Gleitman, Gross, and Reisberg 2011, 513)

há uma busca, o preço é não encontrar o que se procura porque se procura a coisa errada (ou nem se chega a procurar).

Os filósofos fornecem a matéria-prima, as ideias, da qual as sociedades e as culturas “fabricam” as suas descrições. Não são, é certo, os únicos fornecedores. Mas são porventura os que mais se preocupam com a síntese da informação que vem de outros campos. Ora, será esta característica uma espécie de estatuto especial dos filósofos e da filosofia, que traz consigo a eventual responsabilidade de “transformar o mundo”? A par da questão colocada no nível *macro*, existe outra questão semelhante, mas não idêntica, e que até aqui apenas foi sugerida: como pode acontecer que a filosofia, enquanto “prática” em que alguém participa, mude a sua vida?

De facto, quando se considera pertinente que exista uma investigação (académica e profissional, ou pessoal e espontânea) sobre o que é o bem de uma vida humana, está de algum modo pressuposto que o resultado dessa investigação tem implicações concretas na vida de quem a realiza. A ética, “se houver tal ciência” (Anscombe 2000, 76), tem de ser sobre factos. Anscombe e MacIntyre concordam sobre isto, o que aliás seria expectável, por exemplo devido à sua herança aristotélica comum. Se houver um bem supremo, isso é um facto. Se houver um alvo para existência, esse alvo tem a força de um facto. Esta é uma das razões pelas quais a ética, enquanto campo da filosofia, tem particularidades importantes que a distinguem dos restantes ramos. E uma segunda particularidade é que a ideia de “conhecimento” em ética é especialmente complicada. Não se pode descartar que, sendo uma investigação, o seu fim seja conhecer qualquer coisa, saber qualquer coisa. Mas, esse saber só tem sentido se se traduzir na prática, na vida. O objectivo de saber se há e qual é o alvo da existência será acertar-lhe, não meramente saber onde está. Alguém que o saiba, mas não dispare, só pode estar de má-fé. Por outro lado, é inaceitável a ideia de que apenas “especialistas” em ética podem chegar a ter uma vida boa – não só é uma ideia metafisicamente injusta, como empiricamente estranha (diríamos porventura falsa não

fosse igualmente difícil dizer empiricamente se as pessoas têm ou não uma vida boa). Será, então, pertinente falar de ‘conhecimento’ em ética ou filosofia moral?



## 6. A HIPÓTESE DE UMA ÉTICA NATURALIZADA

A ligação da ética e da filosofia moral com o conhecimento que vem da experiência (e que, portanto, estamos habituados a chamar “científico”) é o centro das propostas de Kwame Anthony Appiah em *Experiments in Ethics* (2008). Algumas das posições que defende ao longo dos ensaios reunidos nesse volume vão bastante ao encontro de ideias de Elizabeth Anscombe e Alasdair MacIntyre, e Appiah sugere que uma ligação mais forte entre ética ou filosofia moral e ciências sociais com resultados empíricos possibilita uma saída para os problemas e hesitações que analisámos acerca da ideia de ‘conhecimento’ nestas disciplinas.

Ora, muitos filósofos hoje em dia inclinam-se para pensar que os juízos morais têm a mesma objectividade e “aptidão para a verdade” como os não-morais; para eles, um “deve” é um “é”, e a falácia foi ter suposto o contrário. Para os nossos propósitos neste livro, não interessará muito que posição se toma neste assunto; por isso deixem-me contorná-lo de momento. Mesmo se não se pudesse derivar um “deve” de um “é”, os factos seriam sempre relevantes para a vida moral. A moralidade é prática. No final, é sobre o que fazer e o que sentir; como responder às nossas próprias exigências e às do mundo. E, para aplicar normas, precisamos de compreender os contextos empíricos em que estamos a aplicá-las<sup>106</sup>. (Appiah 2008, 22)

---

<sup>106</sup> «Now many philosophers these days are inclined to think that moral judgements have the same objectivity and “truth-aptness” as nonmoral ones; to them, an “ought” is an “is”, and the fallacy was to suppose otherwise. For our purposes in this book, it won’t matter much what position you take on this issue; so let me simply sidestep it for the moment. Even if you couldn’t derive an “ought” from an “is”, facts would still be relevant to moral life. Morality is practical. In the end it is about what to do and what to feel; how to respond to our own and the world’s demands. And to apply norms, we must understand the empirical contexts in which we are applying them.»

Quase três décadas depois de *After Virtue* e mais ainda desde “Modern Moral Philosophy”, terá o campo disciplinar da ética e da filosofia moral sofrido alterações significativas? Certamente que sim. Durante as últimas décadas do século XX assistiu-se ao florescimento da chamada “ética de virtudes”, da qual tanto Anscombe como MacIntyre são frequentemente considerados precursores ou mesmo fundadores, ainda que algumas das suas teses não encaixem perfeitamente no pensamento daqueles que hoje se identificam como parte desta escola<sup>107</sup>. Palavras como ‘carácter’, ‘virtude’ ou ‘vício’ voltaram ao vocabulário *mainstream* da filosofia académica, embora, como antecipado por qualquer um destes autores, continue sem existir consenso alargado seja sobre o seu significado seja sobre a sua aplicação própria, nem tampouco sobre a sua relevância para a filosofia. A

---

<sup>107</sup> Um exemplos deste desajuste no caso de MacIntyre são a desvinculação do autor de qualquer esquema que oponha “uma ética de regras” a uma “ética de virtudes” (como se explicou no capítulo 2) ou a ideia de “florescimento humano” para o qual as virtudes são necessárias, muito diferente da ideia habitual que parece vigorar entre os teóricos da ética de virtudes de “eudaimonia”, que parece apenas ter em conta a vida possível para adultos independentes e com capacidades de mobilidade autónoma, educados e saudáveis. Como nota John Haldane, numa revisão a *Dependent Rational Animals* (obra em que MacIntyre desenvolve em maior profundidade a dita noção de “florescimento”), MacIntyre distingue-se do que é habitual na “ética de virtudes”: “Os doentes mentais, os deficientes físicos, os deformados, os senis e outros de condições similares dificilmente surgem no pensamento filosófico *mainstream* sobre como viver. Eles ou os seus procuradores podem bem supor que isto acontece porque os filósofos morais contemporâneos concebem a virtude e os fins que ela serve em termos que necessariamente os excluem. A julgar por muita da literatura da ‘ética de virtudes’ parece que a vida boa só é vivida pelos capazes e independentes.” (Haldane 2001c, 225) / [«The mentally retarded, the physically disabled, the deformed, the senile, and others of similar conditions hardly feature in mainstream philosophical thinking about how to live. They or their proxies might well suppose that this is because contemporary moral philosophers conceive of virtue and the ends it serves in terms that necessarily exclude them. To judge from much of the 'virtue ethics' literature it seems the good life is one only lived by the able and independent.»].

posição crítica da filosofia em relação à “modernidade avançada” ou pelo menos a alguns dos seus aspectos menos simpáticos foi como que domesticada, e faz hoje parte da própria modernidade avançada. A fragmentação que caracteriza o “*self*” contemporâneo permite que muitas pessoas vivam um estilo de vida que depende de coisas que se consideram erradas, não se abstendo nem de sublinhar o quão erradas elas são nem do estilo de vida que as supõe. A ética de virtudes pode ter nascido no contexto de uma recusa de uma certa forma contemporânea de fazer filosofia, mas a verdade é que hoje é apenas *mais uma* das facções que entra nas discussões estridentes e intermináveis de que MacIntyre fala.

Não surpreende, então, que nos últimos anos tenham surgido várias críticas mais ou menos simpatizantes, como é o caso de *Experiments in Ethics*, de Appiah. Aí, o autor apresenta vários argumentos que partem da ideia de que a ética tem necessariamente que ver com factos, e este ponto de partida permite-lhe ao mesmo tempo enraizar a sua crítica nas perspectivas críticas de Anscombe e MacIntyre e na chamada “filosofia experimental”. Se, como Aristóteles afirmava, a ética deve ser sobre o que é a vida boa e como obtê-la, então parece seguir-se facilmente que “aquilo que somos não pode ser irrelevante para aquilo que devemos ser” (Appiah 2008, 24). Ora, Appiah sublinha que para descobrir o que somos (os tais “factos” ou o domínio do “*is*”<sup>108</sup>) a filosofia tem de contar com a psicologia e com as ciências sociais. Este argumento é a tese central do primeiro capítulo da obra, onde se expõe o sentido da ideia de “filosofia experimental”. A premissa subentendida, e à qual voltaremos adiante, é que a psicologia e as ciências sociais são importantes para determinar “o que somos”. Ainda sem entrar em discussão com esta tese, e admitindo que sim, é surpreendente que sejam apenas estas disciplinas as “candidatas” para auxiliar a filosofia nesta ligação aos factos da existência – não seria a arte uma candidata igualmente pertinente?

---

<sup>108</sup> Em contraste com o domínio do “*ought*”, ou seja, do dever.

Existe um lado histórico e interessante deste argumento de Appiah. O filósofo recorda que contar a história de uma comunidade onde nos inserimos corresponde sempre a uma elaboração, à construção de uma identidade, que envolve escolhas sobre o que é importante e esquecimentos selectivos. O autor defende que a caracterização da filosofia como ramo do saber puramente teórico, não empírico, ideia que foi central no princípio do século XX naquilo a que o autor chama “Grande Separação” – o isolar do campo da psicologia como ciência face ao campo da filosofia –, prefigura-se como um fruto de uma semelhante construção, isto é, resultado de um processo de revisionismo histórico. A ideia de que a filosofia é aquilo que alguns filósofos do fim do século XX e princípio do século XXI dizem que a filosofia é não deixa de ser, ela própria, apenas um evento histórico, o produto de uma história, ou seja, da construção de uma história, da construção de um “nós”. E tal construção realiza-se retrospectivamente, no sentido em que são seleccionados como eventos importantes aqueles que constituem um passado significativo para o ‘nós’ que se quer criar.

Assim, segundo Appiah, se explica que os textos sobre ética ou sobre metafísica de Aristóteles sejam canónicos, mas as suas obras sobre física ou astronomia não sejam propriamente para levar a sério. A ideia, então, é que aquilo que foi selectivamente esquecido pelos filósofos contemporâneos foi o lado “experimental” da filosofia – onde, segundo Appiah residiria a sua ligação com os factos. Este esquecimento é explicado por Appiah com a preocupação que filósofos como Austin e Wittgenstein, no princípio do século XX, deram à demarcação do campo da filosofia, especialmente para a distinguir da nascente psicologia. Contudo, no século XXI, esta preocupação parece obsoleta, tendo vários pensadores optado por alargar o campo e os métodos da sua investigação, fazendo emergir uma “filosofia pós-pós-psicológica”:

Durante as últimas décadas, números crescentes de filósofos não se confinaram  
‘àquilo que a Nanny queria realmente dizer’. Muitos tentaram aprender o que a

Nanny, ou uma dada população de nannies, efectivamente dizem, sob condições específicas. Outros, como veremos, ocupam-se enfiando nannies em máquinas de ressonância magnética para estudar padrões de actividade neural enquanto elas contemplam vários enigmas morais<sup>109</sup>. (Appiah 2008, 32).

Um exemplo deste tipo de investigação que Appiah descreve surge, segundo o autor, na sequência das exigências de Elizabeth Anscombe em “Modern Moral Philosophy”, onde, como vimos, a recomendação da filósofa era de que não se continuasse a fazer filosofia moral como ela tinha sido feita até então. Para que houvesse algum proveito na investigação neste campo, era necessário um avanço na “filosofia da psicologia” (Anscombe 2005, 169), designadamente uma melhor compreensão dos conceitos básicos de intenção, acção, virtude ou carácter (Anscombe 2005, 174). Appiah reconhece que Anscombe está a “pregar aquilo que já tinha feito: no ano anterior, tinha publicado o seu próprio livro *Intention*, que Donald Davidson descreveu (...) como “o mais importante tratamento” que esse assunto tinha recebido desde Aristóteles. (Um elogio plausível, se se puser de lado S. Tomás de Aquino)”. (Appiah 2008, 30).

Não deixa, portanto, de ser surpreendente que aquilo que Appiah diz ser uma resposta a Anscombe seja tão diferente da própria resposta que, segundo o autor, a filósofa já tinha dado a si própria. Pensar que, quando recomenda a tal “filosofia da psicologia”, Anscombe tinha em vista um tipo de investigação que implicasse investigar padrões neurais de pessoas enquanto elas contemplam enigmas morais é um salto ilegítimo, desde logo porque ignora (ao mesmo tempo que afirma reconhecer) aquilo que ela própria fez, em

---

<sup>109</sup> «Over the past couple of decades, growing numbers of philosophers have not confined themselves to “what Nanny really meant.” Many seek to learn what Nanny, or a given population of nannies, would actually say, under specified conditions. Others, as we’ll see, are busy stuffing nannies into MRI machines in order to study patterns of neural activation while the nannies contemplate various moral conundrums.»

*Intention*, por exemplo. Assim, ao acordo acerca de que a ética deve ser sobre ‘o que é’ opõe-se um desacordo que parece residir no que se entende que é ‘o que é’ e na maneira adequada de o estudar.

O segundo capítulo de *Experiments in Ethics* ilustra bem esta questão. Appiah apresenta um estudo de caso, ou melhor dizendo, de casos, que pretende questionar algumas teses aparentemente centrais para uma ética de virtudes. As implicações que essa discussão terá são resumidas numa sequência interessante de perguntas:

O que acontece quando a teoria moral é chamada perante o tribunal da psicologia – quando o facto interroga o valor? Irá o esbater das fronteiras fazer avançar os objectivos da ética ou levar ao seu eclipse? Há muitas questões deste tipo, mas afunilam-se todas nesta: Pode a filosofia moral ser naturalizada?<sup>110</sup>

(Appiah 2008, 32)

O capítulo intitula-se “O Caso contra o Carácter” e as experiências cujos resultados são altamente desafiadores para a ética centrada nas virtudes, segundo o autor, são experiências que pretendem questionar as noções de ‘carácter’ ou de ‘traços de carácter’. Uma tese habitual dentro dessa escola de pensamento é a afirmação de que as pessoas possuem um conjunto de disposições habituais, que se constituem em traços de carácter. Alguns desses traços de carácter contribuem para a ‘vida boa’ dos seus possuidores – as *virtudes*. Deste modo, uma virtude corresponde a uma disposição habitual de carácter, que se mostra em acções. A ética de virtudes, como sublinha Appiah, é comumente rotulada uma “ética do ser” por oposição a uma “ética do fazer”, uma vez que o foco da atenção dos autores desta escola não está em acções isoladas e no seu hipotético valor moral, mas no carácter dos

---

<sup>110</sup> «What happens when moral theory is called before the tribunal of psychology? – when fact interrogates value? Will the blurring of boundaries advance the aims of ethics or lead to its eclipse? There are many such questions, but they funnel into one. Can moral philosophy be naturalized?»

agentes (Appiah 2008, 61). O autor toma algumas teses que Rosalind Hursthouse apresenta numa obra de 1999<sup>111</sup>, como representativas

(...) porque conseguem capturar elementos que são partilhados por muitas das variantes doutrinárias em circulação (...). O núcleo da teoria básica, como ela o formula, assenta em três afirmações: 1. A coisa certa a fazer é o que um agente virtuoso faria nas circunstâncias. 2. Uma pessoa virtuosa é uma pessoa que tem e exercita as virtudes. 3. Uma virtude é um traço de carácter de que uma pessoa precisa para ter eudaimonia – isto é, para viver uma vida boa. A tarefa da ética, então, será descobrir de que traços de carácter precisamos para viver bem<sup>112</sup>.(Appiah 2008, 36–37)

Se, então, a boa acção é a acção que a pessoa virtuosa realizaria numa determinada situação, a noção de “pessoa virtuosa” ocupa uma posição fundamental neste modo de conceber a ética e, se esta ideia se confirmar, para a vida moral de qualquer pessoa.

Ora, Appiah apresenta uma série de estudos cujo filão comum consiste em pessoas ditas “virtuosas” não se comportarem “virtuosamente”. A estes junta-se um último

---

<sup>111</sup> Rosalind Hursthouse é uma filósofa contemporânea que tem trabalhado dentro da chamada “ética das virtudes”, tendo composto *On Virtue Ethics*. Esta obra é um longo ensaio em que a autora apresenta uma exploração sistemática e exaustiva do campo da ética de virtudes, que procura ser um contributo para a familiarização do público (principalmente, mas não exclusivamente académico) com esta perspectiva.

<sup>112</sup> «...because it succeeds in capturing elements that are shared by many of the doctrinal variants in circulation (...). The core of the basic theory, as she formulates it, lies in three claims. 1. The right thing to do is what a virtuous agent would do in the circumstances. 2. A virtuous person is one who has and exercises the virtues. 3. A virtue is a character trait that a person needs in order to have *eudaimonia* – that is, in order to live a good life. The task of ethics, then, will be to discover what traits of character we need to live well.»

estudo<sup>113</sup> que pretende mostrar que a atribuição de traços de carácter a pessoas, como explicação para as suas acções, faz parte da forma como compreendemos essas acções, embora seja ilegítima e injustificada. É um erro que só muito dificilmente deixamos de cometer. Estas experiências parecem questionar a ideia de que as virtudes sejam traços de carácter, ou, mais radicalmente, parecem colocar sérias dúvidas sobre a possibilidade da existência de qualquer coisa como “um carácter”, ou seja, sobre a tese segundo a qual as pessoas respondem de forma análoga a situações semelhantes, e o fazem porque *são* qualquer coisa (porque são corajosas, generosas, etc). O que os estudos sugerem, então, é que as respostas que se dá em diferentes situações variam muitíssimo e com factores que seriam habitualmente desconsiderados – por exemplo, o cheiro a pão quente ou estar atrasado. Appiah descreve, com base nestes estudos a posição “situacionista”, que, contra a ideia “globalista” de que as pessoas têm traços de carácter relativamente estáveis, afirma que uma acção é uma resposta a uma situação, mais do que a manifestação de um carácter. Segundo este ponto de vista, não é ‘o que somos’ que determina ‘o que fazemos ou escolhemos’, mas a situação em que estamos. (Appiah 2008, 44–50)

De seguida, é examinada a possibilidade de transformar a ética de virtudes no sentido de assimilar e integrar a crítica situacionista, através de uma “heurística moral”,

---

<sup>113</sup> Este último estudo foi uma pesquisa realizada para explorar aquilo a que alguma literatura em psicologia designou por “teoria da atribuição”, em que se descreve o “erro de atribuição fundamental”, ou seja, uma tendência aparentemente natural que temos de supor que o que alguém faz reflecte o seu carácter, mesmo quando nos explicam que essa pessoa está apenas a desempenhar um papel. No estudo “clássico” que Appiah refere (Appiah 2008, 42), é pedido a várias pessoas que leiam ensaios anti- ou pro- Fidel Castro e decidam se os seus autores são a favor ou contra o regime do ditador cubano. Mesmo quando avisadas de que os autores do ensaio tinham sido instruídos para escrever a favor ou contra ou que tinham decidido a posição a defender atirando uma moeda ao ar, as pessoas continuavam maioritariamente a assumir que ensaios pro-Castro vinham de autores pro-Castro e ensaios anti-Castro, de autores anti-Castro.



concluindo o autor que não existe maneira de o fazer sem perder também aquilo que é apelativo nesta proposta teórica: a ideia de que a ética está ligada à *eudaimonia* e a ideia de que a *eudaimonia* e a ética têm que ver com ‘o que somos’ e não só com ‘o que fazemos’.

Além disso, a proposta final do autor de manter o que é bom na ética de virtudes e ao mesmo tempo reconhecer que a possibilidade da excelência (*arête*) é, na verdade, uma impossibilidade, sabe a um prémio de consolação que na verdade não queríamos ganhar. Contudo, esta conclusão aponta para o problema interessante de discutir a possibilidade da aparente contradição de não se ser *sempre* virtuoso, mesmo quando se é. Há que começar por reconhecer que esta não será propriamente uma descoberta nova, um facto que a filosofia só apurou experimentalmente através de resultados de estudos de psicologia e ciências sociais como os referidos por Appiah. Aristóteles sabia isto. Sócrates sabia isto.

Poder-se-ia dizer que estes autores antigos traziam para esta discussão contributos empíricos dos quais os estudos sistemáticos e científicos referidos são apenas uma versão contemporânea e filtrada por aquilo a que hoje se chama “método científico”. É fácil aceitar, aliás, a ideia de que “factos” podem (e talvez devam) servir como critério em discussões filosóficas, especialmente sobre ética. Agora, o que parece ser discutível é até que ponto a concepção de protocolos experimentais, a operacionalização e controlo de variáveis e o registo sistemático de resultados desses protocolos correspondem a um verdadeiro ganho relativamente ao modo como se tratam estes assuntos em filosofia. Esta tese supõe uma dupla ingenuidade: em primeiro lugar, assume-se que estes protocolos rigorosos garantem um *melhor* acesso a *dados*, que não estaria garantido de outro modo, justamente pelo seu rigor e sistematicidade, pelo seu estatuto *científico* ou “experimental”; em segundo lugar, aceita-se que observar e analisar comportamentos humanos é uma actividade científica em sentido próprio, e que nos termos “ciências sociais” (ou “ciências morais”), “ciências exactas” ou “ciências naturais”, a primeira metade “ciências” não muda de significado nem é problemático. Supor que “aquilo que somos” é completamente

descritível em termos quantificáveis ou cientificamente analisáveis é já saber muito sobre aquilo que somos.

Para o presente argumento não será necessário entrar numa discussão sobre as fronteiras da ciência ou a pertinência dos seus métodos para determinados assuntos. Mas é necessário chamar a atenção para o facto de a posição de Appiah a este respeito não ser tão sólida como a sua crítica à ética de virtudes. Regressemos aos vários protocolos experimentais cujos resultados dão o mote ao seu ensaio. O primeiro dos estudos apresentados foi realizado em 1920 por investigadores da Universidade de Yale e consistia em colocar crianças em idade escolar em várias situações de diferentes naturezas (académicas, desportivas, lúdicas) onde era possível “fazer batota”. Os resultados que Appiah refere apontam para uma variação da batota em função das situações – não do carácter das crianças. Fazer batota, conclui-se, não se correlaciona com “nenhum traço de personalidade mensurável” (Appiah 2008, 40), nem com capacidade de “raciocínio moral” (*idem*), sendo, aliás, muito difícil fazer previsões sobre que alunos fariam batota em que situações.

Mesmo não entrando em discussões sobre “traços de personalidade mensuráveis” nem sobre “raciocínio moral”, e passando por cima do facto de estes termos serem problemáticos, continua a ser pelo menos questionável a premissa principal deste estudo – que crianças sejam sujeitos pertinentes para uma investigação onde se questiona a noção de carácter.

Para compreender o que está em questão é preciso sublinhar que uma virtude não é um traço de carácter natural ou espontâneo. Qualquer versão da ética de virtudes supõe, em maior ou menor profundidade, mais ou menos optimista, uma teoria da educação para as virtudes. Aristóteles sinalizou isso desde logo, enfatizando o papel da educação do

hábito e dos desejos<sup>114</sup>. Mesmo assumindo que existem perspectivas diferentes e discordantes acerca do que será (e como se fará) uma tal educação, a mera ideia de ‘educação para as virtudes’ supõe que as virtudes não são um ponto de partida da existência humana, mas um ponto de chegada – na melhor das hipóteses. Talvez este facto seja ofuscado quando se diz que virtudes são “traços de carácter”, pela semelhança aparente deste termo com a noção de “traços de personalidade”, mas, se recordarmos que virtudes são, etimologicamente, “excelências”<sup>115</sup>, a sua natureza adquirida e até mesmo excepcional torna-se mais evidente. Uma criança virtuosa é, por assim dizer, um feliz acaso. Não deve, portanto, espantar que crianças façam batota em jogos, ou em provas académicas, nem que o façam de um modo assistemático. De resto, para que este facto pudesse realmente ser tomado como desafiador para uma ética centrada na noção de virtude, ou até para a própria noção de carácter, seria necessário saber como teriam vindo estas crianças a ser educadas. A este propósito, MacIntyre sublinha que existem contextos que tornam uma educação para as virtudes muito difícil, praticamente impossível – sendo a cultura ocidental

---

<sup>114</sup> Remetemos para a discussão deste assunto no Livro X da *Ética a Nicómaco*, onde o filósofo diz: «A palavra e o ensinamento não têm a mesma força junto de todos, mas a alma do que escuta tem de ser preparada de antemão pelo trabalho através de diversas formas de habituação para poder sentir alegria e abjeção de um modo correcto – do mesmo modo que uma terra é preparada para receber uma semente e a fazer fomentar.» (Aristóteles 2004, 1179b23 e ss). E acrescenta, pouco depois: «Receber desde novo uma condução correcta em direcção à excelência é difícil, se não se tiver sido educado a obedecer às leis congéneres. Porque viver de um modo temperado e de uma forma paciente não é agradável à maioria das pessoas, sobretudo aos jovens. Por este motivo, a primeira forma de instrução e as suas ocupações têm de ser determinadas por uma legislação correcta. Pois [a temperança e a paciência] já não serão dolorosas depois que se tiverem tornado um hábito.» (Aristóteles 2004, 1179b31 e ss)

<sup>115</sup> António Caeiro, a propósito da tradução do termo ‘*arête*’ por ‘excelência’ sinaliza numa nota que “Wolfgang Schädewaldt traduz *arête* por *Bestheit* qualidade do que é melhor. A origem etimológica *ar* é comum, segundo este autor, a *ariston*, óptimo, o melhor que há, o bem supremo” (Aristóteles 2004, 256).

na modernidade avançada um deles. No Prólogo à terceira edição de *After Virtue*, MacIntyre declara que “de facto, o que o liberalismo promove é um tipo de ordem institucional que é inimiga da construção e sustentação dos tipos de relação comunal requeridos para o melhor tipo de vida humana” (MacIntyre 2007a, xii).

Os quatro estudos seguintes podem ser agrupados, uma vez que em todos se pretende mostrar a existência de factores, aparentemente inócuos, que condicionam fortemente acções, independentemente do (eventual) carácter dos agentes. De facto, a implicação que se segue é que se a razão para determinada acção foi um desses factores, o ‘character’ – a existir – não qualifica como uma ‘boa razão para a acção’, e era esta tese que parecia estruturar a ética de virtudes, pelo menos na vertente de Rosalind Hursthouse descrita por Appiah. Atacar esta ideia é atacar aquilo que Appiah considera o mais básico da ética de virtudes (Appiah 2008, 36).

Se um traço de carácter é uma disposição habitual para agir de determinado modo e se uma boa acção é a acção que uma pessoa virtuosa praticaria num determinado caso, parece seguir-se que a explicação conveniente para a pergunta “porque é que fizeste isso?” podia ser qualquer coisa como “porque sou corajosa” ou “porque é o que uma pessoa corajosa faria”. Ora, este conjunto de estudos quer sugerir que, muitas vezes, a razão<sup>116</sup> pela qual uma pessoa agiu de determinada forma ultrapassa completamente ideias deste tipo, sendo eventualmente até desconhecida para o agente. Os exemplos mais patentes são o estudo que descreve que a probabilidade de os sujeitos observados ajudarem alguém aumentava significativamente com factores como “ter encontrado uma moeda na cabine telefónica” (Appiah 2008, 41) ou “estar à porta de uma padaria com cheiro a pão quente”

---

<sup>116</sup> Não me deterei aqui com uma explicação ou arqueologia dos conceitos de causa/razão para acção e das suas diferenças, uma vez que isso desviar-nos-ia demasiado dos assuntos presentes. Appiah desenvolve sucintamente esta questão no capítulo em análise.

(*idem*) e diminuía com factores como “ter sido avisado de que estava atrasado” (*idem*) ou existir muito ruído de fundo (*idem*). Ora se estes factores se apresentam como razões para a acção – respostas para a pergunta “porque é que ele fez isto?” –, a ideia de pessoa virtuosa e do que ela faria pode ser subjectivamente tida em conta quando uma pessoa escolhe a acção a realizar, mas é puramente ilusória. Ou seja, alguém pode pensar que ajudou outra pessoa porque isso seria o que uma pessoa generosa faria no seu lugar, mas na verdade, apenas o fez porque estava à porta de uma padaria com cheiro a pão quente (*idem*)<sup>117</sup>.

A conclusão geral que Appiah tira destes estudos é que explicações como “ela é muito atenciosa” (i.e., explicações a partir de traços de carácter - e portanto, virtudes) podem não ser consideradas boas explicações para acções, porque acabam por não ser decisivas. Os estudos mostram que variar circunstâncias que tomaríamos por “moralmente irrelevantes” (Appiah 2008, 40) faz variar comportamentos que não se deviam alterar se se explicassem com a ideia de ‘virtude’ ou ‘traço de carácter’.

A análise destes estudos, mesmo se não se concorde com todas as observações feitas a seu propósito ou com as conclusões que são tiradas, é um pretexto para uma crítica interessante e poderosa a uma tendência significativa que se parece ter instalado na ética de

---

<sup>117</sup> O problema como aqui está equacionado não contempla a discussão sobre quem é o juiz mais apropriado para aferir as causas ou motivos das nossas acções. Em primeira instância, supõe-se que é o agente que está nessa posição – é ao responsável por determinada acção que se pede uma explicação. Contudo, é também fácil aceitar que, em várias ocasiões, há outras pessoas que podem saber justificações melhores que as do próprio, o que implica aceitar a hipótese, que não me parece especialmente controversa, de que às vezes não sabemos muito bem por que razão fazemos algumas coisas. Não se desenvolverá aqui esta ideia, até porque, o que interessa no presente momento é compreender se o facto de existirem estudos empíricos que pretendem sugerir que a atribuição de disposições de tipo relativamente permanente a pessoas é argumento forte contra a ideia de carácter e de virtude (sendo que a implicação por trás desta ideia é que a ética deve incluir estudos empíricos deste género, ou pelo menos tomar em consideração os seus resultados).

virtudes, aqui representada por Hursthouse. Esta tendência consiste, segundo o autor, em aproximar a perspectiva das virtudes das suas concorrentes mais famosas, a perspectiva deontológica e a perspectiva utilitarista. A maneira rápida de compreender a distinção entre estas duas e a ética de virtudes é retomar a distinção entre ‘fazer’ e ‘ser’. As perspectivas deontológica e utilitarista são ‘éticas do fazer’, na medida em que são reflexões sobre acções, sobre o valor moral de acções, os critérios desse valor, etc. Ao contrário, ao focar a noção de ‘virtude’ e a noção de ‘carácter’, a ética de virtudes seria uma ‘ética do ser’, em que é o agente o central, ou seja, em que a preocupação com o que se é, com que tipo de vida se tem é a preocupação central, por oposição a ‘o que hei-de fazer?’. O facto é que a relação que estas perguntas têm entre si não parece permitir que esta distinção rápida se aguente: seja qual for a posição que se toma no debate que acima referimos, o que os agentes fazem constitui ou reflecte o que os agentes são. E por isso, aquilo que fazemos e aquilo que somos não são duas realidades indiferentes uma à outra ou facilmente separáveis.

A tendência para voltar a colocar as acções no centro da atenção, através do artifício argumentativo “a acção boa é a acção que a pessoa boa praticaria nestas circunstâncias”, não é mais que o reflexo da importância prática que tem a pergunta “o que hei-de fazer?”, que é a pergunta ética por excelência. A pergunta coloquial “o que hei-de fazer à minha vida?” exprime de uma forma bastante precisa o facto de que a preocupação com o constrangimento de agir na circunstância presente e a preocupação com a vida inteira se entrelaçam. Significa isto que não há esperança para a ética de virtudes? Não – daqui apenas se infere que qualquer sugestão teórica neste ou noutro campo da ética precisa de se confrontar com esta questão e de tentar posicionar-se dentro deste problema.

Porém, a crítica de Appiah não é exactamente esta. O que o autor afirma é que a ética de virtudes não pode responder à crítica situacionista sem perder de vista aquilo que era a sua principal riqueza – a preocupação com a vida como um todo, com a *eudaimonia* (Appiah 2008, 64). Por isso, o autor afirma que não está interessado em afinar a tese

segundo a qual uma boa acção é aquela que uma pessoa virtuosa faria (que é a fonte do problema identificado, se se aceitar que estes estudos provam que não há ‘capacidades globais’, e que logo não existe tal coisa como uma “pessoa virtuosa”); o que pretende é “ilustrar quão estranho esse *dictum* é para aquilo que tornou primeiro atraente a tradição eudaimonista” (Appiah 2008, 62). Pensar assim é regressar à forma de pensar que a ética de virtudes, pelo menos na sua origem, quis substituir.

Nós desmerecermos a ética de virtudes – terão antecipado a minha ideia – quando a torcemos e reviramos até que possa medir-se com as tarefas realizadas pelas tradições que Anscombe elencou tão causticamente em “Modern Moral Philosophy”<sup>118</sup>. (Appiah 2008, 63)

A ideia é que alguns filósofos tentaram (por várias ordens de razões, até por razões que poderíamos descrever como ‘competitivas’) aproximar a perspectiva centrada nas virtudes das versões rivais. Mas isso acaba por se revelar impossível. A ética de virtudes encontra problemas sempre que se debruça sobre a “moralidade”<sup>119</sup>, i.e. sobre a questão dos

---

<sup>118</sup> «We disserve virtue ethics – you will have anticipated my point – when we twist and turn it so that it will measure up to the tasks performed by those traditions Anscombe caustically surveyed in “Modern Moral Philosophy”»

<sup>119</sup> No princípio deste capítulo, Appiah explica como vai usar distintamente os termos “ética” e “moral”: “Este será um lugar tão conveniente como qualquer outro para anunciar uma convenção terminológica. Aqui e noutros sítios, vou geralmente seguir Aristóteles usando “ética” para referir questões sobre florescimento humano, sobre o que significa uma vida ser bem vivida. Vou usar “moralidade” para designar uma coisa mais específica, os constrangimentos que governam a forma como devemos e não devemos tratar as outras pessoas. Estipulações terminológicas como esta são apenas úteis se nos permitem seguir distinções que importam. Há assuntos cruciais que apenas se mostram se se mantiver em mente a distinção entre duas questões gerais, “O que é uma vida correr bem?” e “O que devemos às outras pessoas?”. Usar as palavras “ética” e “moralidade” assim ajudará a iluminar as ligações entre as respostas a estas duas perguntas. Por isso,

“deveres” - porque uma perspectiva assim perde o sentido sempre que reduz uma descrição da “excelência” a um conjunto de obrigações e um método para os seguir. Assim que, nas palavras de Appiah, uma “apreciação *aretaica*” é reduzida a “apreciação deontológica” (Appiah 2008, 63). E, por isso, uma conclusão geral do autor é que a ética de virtudes recorda “que ser e fazer são ambos importantes para a vida humana” (Appiah 2008, 64) –, mas daí não se segue que a possamos usar para “ajuizar os conflitos entre pessoas que são o centro da nossa vida moral”.

A recuperação do sentido da ética de virtudes é feita a partir da constatação difícil de refutar de que as virtudes fazem parte daquilo que faz de uma vida uma vida boa, ou seja, mesmo reconhecendo a incapacidade própria de ser sempre generoso

(...) eu consigo compreender o sentido de ser prudente ou justo ou corajoso ou compassivo; e, pelo menos às vezes, esse facto pode levar-me a comportar-me conformemente – o que é parte daquilo que faz uma vida ser boa. O que eu sou contribui para (ou desvia-me de) a minha eudaimonia intrinsecamente; mas também pode contribuir para a eudaimonia através da conduta. As excelências – e podem ser intelectuais ou morais – envolvem performance, não apenas mero potencial: o carácter, pode-se dizer, não está apenas na cabeça<sup>120</sup>. (Appiah 2008, 69) .

---

ao fazer esta distinção, desejo evitar enfaticamente a impressão de que eu penso que estas perguntas não estejam relacionadas.” (Appiah 2008, 37)

<sup>120</sup> «(...) I can see the point of being prudent or just or courageous or compassionate; and, at least sometimes, that fact can get me to behave accordingly – which is part of what makes a good life. What I am contributes to (or detracts from) my *eudaimonia* intrinsically; but it can contribute to *eudaimonia* through conduct as well. Excellences – and they could be intellectual as well as moral – involve performance, not just mere potential: character, in a manner of speaking, isn’t just in the head.»



Regressemos agora ao ponto de partida de Appiah e à ideia de “experiências em ética”. Vimos que “experiências” aqui não significa a dimensão prática da ética simplesmente. Aristóteles sublinhou sempre (em certa medida contra Sócrates e Platão<sup>121</sup>) que a ética era uma investigação prática, ou seja, do dia-a-dia, centrada no concreto da vida de qualquer pessoa que realize as actividades mais diversas. Nesse sentido, o conhecimento ético não é, segundo o autor, de natureza especulativa nem tampouco especializada, e menos ainda poderia ser comparável com “enfiar *nannies* em máquinas de ressonância magnética enquanto elas contemplam enigmas morais” (Appiah 2008, 32).

Appiah reduz o apelo a esta dimensão factual e prática da ética ao laboratório, ao “experimental”. Com que expectativas? Num primeiro nível, trata-se de expectativas de fundamentar as discussões de ética em alguma coisa mais “sólida” do que a filosofia como tem sido feita. No contexto das “discussões intermináveis” que Macintyre descreve a propósito da ética e da filosofia moral do século XX, e das quatro formas de encarar a filosofia que Haldane descreve, existe um lugar importante para perspectivas que se aproximem das ciências (naturais, mas também sociais, na medida em que estas se aproximem mais daquelas do que da filosofia). Uma tal perspectiva encontra no público em geral a confiança no “cientificamente testado”, o entusiasmo do “progresso” e das “descobertas” e a esperança nas “tecnologias”; talvez por isso mesmo, o clima académico lhe seja tão favorável, especialmente onde se conjugam esses factores com a prevalência da filosofia analítica de cariz cientificizante.

Por isso, talvez até mais do que garantir para a ética o grau de certeza ou previsibilidade que alegadamente têm as teorias científicas, a naturalização da ética poderia

---

<sup>121</sup> O primeiro livro da *Ética a Nicómaco* sublinha esta dimensão prática da investigação, e fá-lo de modo a sublinhar a particularidade desse tipo de inquérito. Contudo, e como já se viu a partir da defesa do próprio, é possível argumentar que toda a vida filosófica de Sócrates corresponde a um empenhamento ético.

eventualmente conduzir a uma ligação mais forte entre o trabalho que os académicos realizam nas universidades e o mundo das “pessoas normais”. Aliás, mesmo a ideia de que a aproximação da filosofia às ciências e ao método científico pode levar a “progressos” é, para Appiah, bastante deflacionada, já que para o autor, o cariz experimental da filosofia não é propriamente moderno, como começamos por ver.

A expectativa de fazer a filosofia importar, aqui por via da aproximação com a “ciência aplicada”, alarga a um horizonte inesperado algumas das teses de MacIntyre sobre a relação entre filosofia e vida, mas dá, como vimos, vários passos em falso. As expectativas de MacIntyre em relação à filosofia são por um lado, muito ambiciosas, porque para a filosofia ser o que realmente é, precisa de fazer diferença. Por outro, são expectativas baixas, uma vez que uma filosofia que esteja à altura de si própria está tão distante do mundo da modernidade avançada, que aquilo que MacIntyre espera na verdade, não é muito diferente de uma discussão que não acaba.

Appiah parece ter mais confiança na possibilidade de que alterações na maneira de fazer filosofia conduzam a alterações (boas) nas vidas de quem se dedica a essa actividade, e até das “pessoas comuns”. Concretamente, estas expectativas configuram-se na ideia de que a aliança com resultados empíricos pode voltar a fazer a filosofia “importar”.

## 7. SOBRE AQUILO COM QUE NOS PREOCUPAMOS: H. FRANKFURT E A. MACINTYRE

A questão que temos vindo a tentar circunscrever pode resumir-se na interrogação, porventura aparentemente coloquial: a ética importa? A dificuldade desta pergunta reside, em primeiro lugar, na compreensão do sujeito – “o que é, afinal, a ética?”. Será esta segunda questão uma pergunta que deve responder-se empiricamente, com a história de uma certa disciplina, ou será que se pede uma resposta caracter normativo (com a implicação de que é possível estar-se enganado sobre o que é a ética)? Em segundo lugar, contudo, também o aparentemente mais simpático verbo “importar” exige um esclarecimento – “que tipo de relação temos com as coisas quando “nos preocupamos”? E o que é que isso diz de nós?

Harry Frankfurt, um filósofo norte-americano nascido em 1929 e que ensinou nas Universidades de Ohio, Rockefeller, Yale e é agora professor emérito de Princeton, assinalava que, no fim da década de 1980, existia todo um campo por abrir à investigação filosófica e que consistia no exame da noção de “preocupar-se”<sup>122</sup>. Como se verá de seguida, o enquadramento que faz dessa afirmação é muito discutível, mas os seus contributos para compreensão deste fenómeno humano são filosoficamente muito

---

<sup>122</sup> O verbo que Frankfurt usa é *‘to care’*, que não tem uma tradução precisa em português. ‘Cuidar’, ‘preocupar-se’ e ‘importar-se’ são os candidatos mais habituais. ‘Cuidar’ supõe mais acção do que *‘to care’*: dizemos que os pais cuidam dos filhos, mas não dizemos que cuidamos de música no sentido em que podemos *‘care about music’*. A minha escolha recairia sobre ‘importar-se’, não fosse o título do ensaio que vai ser comentado depender de uma diferença entre *‘importance’* e *‘care’* – *“the importance of what we care about”*, que soaria bastante diferente se fosse traduzido por “a importância daquilo que nos importa” (a repetição daria uma ênfase à palavra “importar” que não existe no original). Por esta razão, optei pelo termo “preocupar-se”, consciente de que aqui se usa com o sentido de “importar-se com” e não no sentido de “afligir-se com”.

interessantes e concorrem de maneira decisiva para esclarecer o que pode querer dizer a pergunta sobre se a ética importa para alguma coisa.

Comecemos então pelo dito enquadramento da novidade do campo de investigação sobre esta noção. Frankfurt sugere que na filosofia recente existem dois grandes núcleos de interesse, que giram em torno de duas perguntas fundamentais para a vida humana: “em que havemos acreditar?” e “como havemos de nos comportar?”. Estas perguntas inauguram as investigações da epistemologia e da ética, respectivamente. O autor afirma ainda que é possível abrir um novo núcleo de pesquisa que incida sobre outra interrogação, igualmente fundamental, que é a pergunta “com o que havemos de nos preocupar?” (Frankfurt 1988, 80). Frankfurt explica que, mesmo podendo existir uma relação íntima entre aquilo com que alguém se preocupa e aquilo que essa pessoa julga ser melhor fazer em determinadas circunstâncias, o conjunto de problemas relacionado com a análise conceptual de “preocupar-se” e com a investigação do fenómeno de “preocupar-se enquanto tal” não tem uma relação directa nem com o campo da epistemologia, nem com o campo da ética. Ora, este último ponto depende de uma caracterização da ética que está longe de ser consensual. Ou melhor, de uma caracterização da ética que tem uma vasta aceitação no mundo académico contemporâneo, mas que pode ser, como vimos que Alasdair MacIntyre sugere, por exemplo em *After Virtue*, parte de uma história, aliás, produto de uma história, e de uma história de uma sucessão de erros filosóficos.

A ética foca o problema da ordenação das nossas relações com outras pessoas.

Diz especialmente respeito ao contraste entre certo e errado, e aos fundamentos e limites das obrigações morais. Somos conduzidos ao terceiro ramo de investigação, por outro lado, porque estamos interessados em decidir

o que fazer com nós próprios e porque por isso precisamos de perceber o que é importante, ou melhor, o que é importante para nós. (Frankfurt 1988, 81)<sup>123</sup>

Frankfurt reduz o campo da ética aos problemas de saber 1) como lidar com as outras pessoas e 2) quais são as nossas obrigações morais, de onde vêm e até onde podem ir. Mas vimos, tanto com MacIntyre como com Anscombe, que esta perspectiva não é necessariamente a melhor e não é certamente a única. A maior prova disso é a pergunta “Com o que me hei-de preocupar?”, que Frankfurt afirma que inaugura o tal terceiro campo de pesquisa, pode ser considerada uma das perguntas centrais da ética, no ponto de vista de outros autores. Se a ética trata de saber o que é uma vida boa, faz parte dessa investigação a pergunta sobre as coisas com as quais nos havemos de preocupar, sobre o que é importante para nós. No século XX, MacIntyre e Anscombe são exemplos de pensadores que equacionaram estes assuntos assim, mas poder-se-ia pensar que isso fosse uma idiossincrasia de alguns autores recentes. Contudo, a verdade é que se recuarmos até Platão ou Aristóteles, encontramos versões muito mais em linha com esta abordagem do que com a ideia de que existem dois campos separados, e não necessariamente relacionados, que estudam, por um lado, o que é *moralmente* (com a ênfase de Anscombe<sup>124</sup>) certo e errado e as nossas obrigações *morais*, e por outro, o que havemos de fazer da nossa vida. A pergunta sobre o certo e o errado não pode estar dissociada da pergunta o que se há-de fazer da vida. Não porque se pense à partida que qualquer pessoa esteja empenhada ou interessada em fazer “o certo”, mas porque a própria vida das pessoas é uma resposta

---

<sup>123</sup> «Ethics focuses on the problem of ordering our relations with other people. It is concerned especially with the contrast between right and wrong, and with the grounds and limits of moral obligations. We are led into the third branch of inquiry, on the other hand, because we are interested in deciding what to do with ourselves and because we therefore need to understand what is *important*, or rather, what is *important to us*.»

<sup>124</sup> Ver Capítulo 3.

ao que essas pessoas tomam por “o certo”, ou, pelo menos “o mais importante”. Ou, o mesmo é dizer, porque o questionamento ético tem uma natureza prática, o que implica que à pergunta sobre o que se há-de fazer da vida, a resposta seja forçosamente a própria vida que se vai vivendo e o modo como se vai vivendo essa vida, mais do que ideias ou boas intenções que nunca são postas em prática.

Embora se possa facilmente concordar que a “ordenação das nossas relações com outras pessoas” possa ser um tópico acerca do qual a ética tem alguma coisa a dizer, isso não implica de modo nenhum a tese mais geral de que esse seja o principal problema ético. A este propósito, é útil recordar a distinção que Appiah elabora entre ‘ética’ e ‘moral’, uma distinção, de resto, clássica, que Frankfurt parece obliterar. Convém notar que MacIntyre também não é um grande adepto desta distinção, mas por razões substancialmente distintas. Para o MacIntyre, ‘ética’ e ‘moral’ podem ser sinónimos, desde que ‘moral’ queria dizer aquilo que ‘ética’ quer dizer para Appiah, uma vez que as questões da ‘moral’ (outra vez, na terminologia de Appiah) estão necessariamente relacionadas e mesmo subordinadas às da ética. Isto é, a ordenação das relações que se tem com as outras pessoas, os eventuais deveres que se possa ter para com os outros, decorrem do que se considera que seja “a vida boa”.

Outro ponto a sublinhar, e que resulta do anterior, é que a ética não é um campo entre outros na vida de alguém. É um campo absolutamente totalitário. Quando se compreende o empenhamento ético como uma busca pela vida boa, percebe-se que essa busca não é um “projecto” que se pode ter além de outros; torna-se o nervo dominante da própria vida. Ou a preocupação ética se constitui, e abarca tudo, ou não se constitui.

É certo que esta compreensão do ético não convive facilmente com a filosofia institucionalizada contemporânea, como já vimos nos capítulos anteriores. Aqui, a este propósito, é útil recordar Sócrates e o seu empenho absolutamente central em viver aquilo que considera ser a vida boa, a “vida digna de ser vivida por um homem” (Platão 1997,

38a). Tendo essa preocupação constituída, há coisas que não se fazem, simplesmente (no caso de Sócrates, ter negócios próprios, ou defender-se em tribunal como os sofistas ensinam a fazer, por exemplo). Aliás, tendo essa preocupação constituída, toda a vida passa a ser marcada por essa busca, e não há nenhum aspecto nem ocasião que possa escapar-lhe.

A crítica de Appiah às noções de virtude e carácter levou a que se considerasse uma terceira hipótese, por assim dizer, intermédia, entre ter o ético constituído como preocupação e ocupando este lugar totalitário na vida, e não ter, pura e simplesmente, nenhum tipo de preocupações éticas: a preocupação ética constituiu-se, mas uma certa imperfeição estrutural constitutiva da vontade faz com que não se consiga cumprir completamente aquilo que alguém se propõe a si próprio. Esta terceira hipótese deixa-se aqui apresentada, mas ficará por discutir, para que seja possível regressar ao filão principal da presente análise.

A redução do campo de ética adoptada por Frankfurt ecoa o “estado da arte” que MacIntyre apresenta em *After Virtue* e retoma em obras e ensaios posteriores como *Edith Stein* (2010). É um dos argumentos que Frankfurt considera que sustentam esta sua posição é que existem muitas coisas com que as pessoas se preocupam e que não têm nenhuma relação com a moral, e, mais ainda, que mesmo pessoas que se “preocupam muito com a moralidade, geralmente preocupam-se mais com outras coisas”<sup>125</sup> (Frankfurt 1988, 81), por exemplo “(...) ideais tais como ser firmemente leal a uma tradição familiar, ou perseguir abnegadamente uma verdade matemática, ou dedicar-se a algum tipo de especialização.”<sup>126</sup> (*idem*).

---

<sup>125</sup> «Even people who care a great deal about morality generally care still more about other things».

<sup>126</sup> «(...) such ideals as being steadfastly loyal to a family tradition, or selflessly pursuing mathematical truth, or devoting oneself to some type of connoisseurship.»

A ideia de Frankfurt é que o empenhamento ético da existência se identifica com “uma preocupação com a moralidade”, e essa é uma inquietação entre várias que encontram lugar na vida de alguém. E de facto, é verdade que esta descrição corresponde ao retrato do que se passa no geral das pessoas. Por exemplo, as pessoas estão preocupadas em “serem boas pessoas” e em serem “bons profissionais”. A operação lógica da conjunção é importante aqui, porque mostra que os dois termos da expressão não coincidem, são, deste ponto de vista, duas coisas diferentes, que, aliás, podem mesmo, em alguns casos, contradizer-se. E se é verdade que esta descrição pode corresponder de facto ao modo como imediatamente experimentamos este tipo de preocupações, pode-se voltar a alegar que a razão de ser disso é que se está a restringir o campo do ético a uma esfera muito limitada de “o que é certo ou errado fazer” (quase um manual de etiqueta), e que essa restrição corresponde a um erro (a uma perda).

Este é o argumento de MacIntyre. As preocupações de alguém surgem no contexto da sua vida, na história dessa vida. E, desse ponto de vista, importa sempre que história é essa. A pergunta sobre a vida boa, a vida que se quer viver, engloba respostas a estas questões que podem não parecer ter conteúdo moral. Se a ética trata da vida boa e do que é necessário para alcançá-la, os exemplos de preocupações que Frankfurt listou (ser fiel a uma tradição familiar, dedicar-se abnegadamente à procura de uma verdade matemática, etc.) enquadram-se perfeitamente naquilo a que se poderia chamar “assuntos éticos”, na medida em que se apresentam como respostas, ou aspectos de respostas à pergunta sobre o que é a vida boa para mim.

Num comentário ao ensaio de Frankfurt, MacIntyre elogia a sua originalidade, que dedica o foco da atenção à noção de “preocupar-se”, inaugurando esse tópico na história da filosofia, mas nota que

De modo semelhante, o conceito daquilo com que nos preocupamos assume uma importância no espaço que tinha ficado vazio, na nossa cultura, com



desaparecimento de uma teoria pública do bem ou da hierarquia dos bens.

“Com o que é que é importante que nos preocupemos?” substitui “Que bens devemos desejar?”.<sup>127</sup>(MacIntyre 1982, 291)

Esta observação abre a porta para que MacIntyre afirme, como seria de esperar, que as duas perguntas cujo divórcio Frankfurt assume – “como hei-de tratar os outros?” e “com o que me hei-de preocupar?” – só possam ser ambas respondidas no contexto de uma resposta à “mais fundamental das questões – ‘em que tipo de pessoa hei-de me tornar?’” (MacIntyre 1982, 292).

A intuição de Frankfurt, contudo, bate certo com a mentalidade contemporânea, como, de resto, MacIntyre sublinha na primeira observação citada. A verdade é que a pergunta “em que tipo de pessoa me hei-de tornar?” não é tida como “a pergunta mais fundamental”. E quando é tomada como uma pergunta importante, é-o no sentido bastante diferente daquilo para que MacIntyre quer apontar. O filósofo coloca esta questão no contexto de uma educação moral, uma educação que, já vimos, corresponde a uma aprendizagem e amadurecimento das virtudes no contexto das mais diversas práticas. Quando analisa um exemplo, a seu ver, estranho, que Frankfurt menciona – o exemplo de uma mãe que, hesitante sobre abandonar ou não um filho, opta por não o abandonar porque se preocupa com o filho, e não porque se preocupe com o seu dever enquanto mãe – MacIntyre explica que um “agente moral maduro” é alguém que educou os seus sentimentos; isto é, alguém que “se preocupa em quantidade certa pelas pessoas e coisas certas de forma certa e no sítio e tempo certos”<sup>128</sup>(MacIntyre 1982, 292), e portanto,

---

<sup>127</sup> «Similarly the concept of what we care about assumes an importance in an area of our culture left vacant by the disappearance of a public theory of the good or of the hierarchy of goods. ‘What is it important to care about?’ replaces ‘What goods ought we to desire?’»

<sup>128</sup>«(...) to care the right amount for the right people and things in the right way at the right time and place.»

retomando o exemplo, alguém para quem “preocupar-se com o filho” e “preocupar-se com o seu dever enquanto mãe” não são diferentes.

O desafio que MacIntyre deixava a Harry Frankfurt, nesse comentário de 1982, consistia em integrar esta investigação sobre o fenómeno de preocupar-se numa linha aristotélica, alegando que, para tal empresa, a noção de virtude é necessária. MacIntyre exemplifica com a virtude da constância, como é apresentada por Jane Austen<sup>129</sup>, necessária para que qualquer pessoa se preocupe com qualquer coisa. A razão de ser deste desafio é que, do ponto de vista do MacIntyre, o contexto pós-Kantiano e pós-Romântico nesta investigação funcionará como um colete-de-forças, uma vez que o leque de coisas com as quais as pessoas se preocupam é tão vasto, e que as razões pelas quais as pessoas se preocupam tão arbitrárias, que nenhuma unidade é possível conceber. Por esse caminho, a noção de preocupar-se não poderá ser entendida se não como

(...) uma categoria residual, um nome de um saco de trapos onde se podem encontrar vários itens cuja única semelhança uns com os outros é a seguinte: já não são estudados por filósofos morais<sup>130</sup> (MacIntyre 1982, 294)

É de notar o estreito paralelo entre estas duas linhas e o princípio já referido anteriormente de “Modern Moral Philosophy” de Elizabeth Anscombe: em vez de “sobrevivências” temos “sacos de trapos” e em vez de coisas estudadas sem nenhum significado compreensível, temos coisas que já não são estudadas por filósofos morais – mas o sentido assemelha-se. Deixemos, agora, as questões acerca do enquadramento para investigação de

---

<sup>129</sup> Não se retomará aqui esta análise, mas importa sublinhar a ligação entre este passo e a apresentação de Jane Austen, em *After Virtue*, como uma das instâncias importantes da história do conceito de virtude ao longo dos séculos.

<sup>130</sup> «(...) a residual category, the name for a ragbag in which is to be found a set of assorted items whose resemblance to each other lies chiefly in this, that they are no longer studied by moral philosophers»

Frankfurt, para acompanhar a sua análise de fundo. A ideia será compreender em que consiste alguma coisa ser importante para alguém, a ponto de se preocupar com ela, para tentar perceber em que pode consistir uma preocupação ética.

Preocupar-se, defende Frankfurt, supõe uma continuação de um certo tipo de actividade no tempo, isto é, supõe agência e autoconsciência prolongadas no tempo. Estes dois primeiros aspectos são importantes para distinguir o fenómeno da preocupação de outras regularidades que se podem observar nos tempos de vida de alguém, motivadas apenas por hábitos ou rotinas, eventualmente involuntárias. Um determinado tipo de comportamento ocorrer ao longo de um determinado período de tempo é uma condição necessária mas não suficiente para se poder dizer que alguém se preocupa com isso.

De seguida, o filósofo sublinha que preocupar-se com qualquer coisa implica uma determinada condução de si próprio, ou seja, mais do que fazer alguma coisa *a si* próprio, é fazer alguma coisa *consigo* próprio (Frankfurt 1988, 83) – investir, investir-se. Isto é, fazer-se vulnerável a perdas e ganhos relativos à coisa com a qual se preocupa. A imagem da aposta é elucidativa – quando alguém se preocupa com alguma coisa, aposta uma certa quantia, ou um determinado valor nisso, e o destino daquilo que foi empenhado será idêntico ao destino daquilo em que apostou. Preocupar-se com qualquer coisa implica, assim, este tipo de identificação entre “o amador e a coisa amada” de tal forma que aquilo que acontece à segunda tem repercussões no primeiro, como no poema de Camões.

Preocupar-se, alega Frankfurt, é diferente de ‘querer’ e de ‘gostar’, de ‘atribuir valor’ e até de considerar que alguma coisa é ‘desejável’. A diferença mais importante é de natureza temporal: o panorama de quem se preocupa com alguma coisa é prospectivo (Frankfurt 1988, 83), ou seja, é inerentemente aberto ao futuro, porque o sujeito da preocupação necessariamente se considera como tendo uma história, como encontrando-se a viver um conjunto integrado de momentos abertos para o futuro, o que não acontece necessariamente com o desejo, ou com o gosto. Consegue-se imaginar um desejo que dure

apenas um instante ou um breve momento. Mas uma preocupação, por natureza, não dura apenas um instante, implica uma certa constância. É a este propósito que MacIntyre, no seu comentário, indica a pertinência das virtudes, e justamente da virtude da constância como a descreve Jane Austen em *Persuasion*:

(...) Jane Austen dá-nos a conhecer uma personagem que se apresenta como o próprio tipo de homem enlutado e pesaroso. O Capitão Benwick tinha regressado recentemente de uma longa viagem de serviço naval esperando casar a sua noiva de dezanove anos. Mas chegou para descobrir que ela tinha morrido enquanto ele esteve fora. O Capitão Benwick dá todos os sinais de luto genuínos, isto é, de um tipo de preocupação genuína. Muito cedo, contudo, encontra outra linda jovem, a sua aparência de luto termina e ele compromete-se novamente. De tal pessoa não dizemos, e claramente Jane Austen não pretende que digamos, que, em primeiro lugar por um curto período de tempo, tenha sentido um intenso pesar que depois de repente deixou de sentir. A ideia de Jane Austen é que o intenso pesar genuíno não pode ser sentido apenas por um curto período de tempo e depois ser adiada por completo. O argumento é conceptual. É o mesmo que Wittgenstein fez (Investigações, II, p. 174) quando perguntou: “Porque é que soa esquisito dizer: ‘Por um segundo, ele sentiu um profundo pesar?’”. É o mesmo argumento que Frankfurt está a avançar (...).<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> «(...) Jane Austen introduces us to a character who presents himself as the very type of the grieving and bereaved man. Captain Benwick had recently returned from a long tour of naval duty expecting to marry his nineteen-year-old fiancée. But he arrived to find that she had died while he was away. Captain Benwick gives all the signs of genuine grief, that is, of a species of genuine caring. Very soon, however, he encounters another lively young woman, his appearance of grief comes to an end and he commits himself all over again. Of such a person we do not say, and clearly Jane Austen does not mean us to say, that first for a short time

Este é um dos aspectos da argumentação do filósofo que mais interessa para a nossa reflexão. O que Frankfurt está a sugerir é que esta característica dos humanos – que se preocupam com coisas – dá unidade à vida. Ora, uma preocupação ética será, como vimos, uma preocupação constante consigo, no sentido de encontrar e viver uma vida boa. Alguém imerso numa preocupação ética não se preocupa em primeiro lugar, como parece pensar Frankfurt, com “fazer sempre a coisa certa” – preocupa-se consigo, com a sua vida. Que características terá esta preocupação? Às que já vimos, em termos gerais, de ter um carácter continuado e prospectivo, acrescenta-se uma dimensão importante: um âmbito totalitário, ou seja, um âmbito que corresponda à totalidade da vida e não apenas a algum ou alguns dos seus campos regionais. Naturalmente, isto não sucede com qualquer preocupação. Preocupar-me com X implica que X toma alguma centralidade no modo como me conduzo a mim próprio e que a minha vida se orienta em torno desse eixo. Mas o facto de me preocupar com x não impede, à partida, que me preocupe também com y. Na nossa experiência habitual, constatamos várias vezes preocupações diferentes, que podem até, em alguns casos, colidir. Uma preocupação com entregar um trabalho dentro do prazo pode colidir com uma preocupação com amigo ou familiar próximo que fique subitamente doente, por exemplo. Ora uma preocupação com o modo como eu executo a minha vida é uma preocupação que não admite concorrentes. É o eixo absolutamente central. Mesmo que não seja a única preocupação, é a preocupação que abarca todas as outras, todas as outras preocupações lhe estão subordinadas e aí encontram a sua justa medida. Neste ponto, MacIntyre (ou Sócrates) tinha razão.

---

he felt genuine intense grief and then suddenly ceased to feel it. Jane Austen's point is that genuine intense grief cannot be felt just for a short time and then be put off altogether. The point is a conceptual one. It is the point that Wittgenstein made (*Investigations*, II, p. 174) when he asked: “Why does it sound queer to say: ‘For a second he felt deep grief?’” It is the same point that Frankfurt is making (...).»

Mas esta preocupação não está constituída por defeito. Isto é, não acontece necessariamente a todos os seres humanos apenas porque são humanos. É concebível que alguém nunca tenha nada que se pareça com uma preocupação assim. Filósofos morais do século XVII, como La Rochefoucauld nas suas *Máximas* (1678)<sup>132</sup>, sugeriram que existe uma preocupação que está constituída por defeito nos seres humanos, a que chamavam “amor próprio”, mas que não se assemelha com esta preocupação consigo em sentido ético. Aliás, muitas vezes a substitui, “disfarçando-se” dela:

As nossas virtudes não são mais, frequentemente, que vícios disfarçados. Aquilo que tomamos por virtudes, frequentemente não é mais do que uma montagem de diversas acções e diversos interesses, que a fortuna ou a nossa indústria sabe arranjar; não é sempre por valor e por castidade que os homens são valentes e as mulheres castas<sup>133</sup>. (La Rochefoucauld 2007, 2)

Outra característica de uma tal preocupação ética é que ocorre no contexto de uma aquisição de um certo tipo de compreensão de si próprio: como tendo uma história. Isto acontece graças à tal dimensão prospectiva do fenómeno da preocupação. Os requisitos da permanência no tempo e abertura ao futuro são necessários a qualquer preocupação. Mas uma preocupação ética com a própria vida implica a compreensão de si próprio como vivendo uma história, isto é, como tendo um passado, um presente e um futuro, que se seguem e que se relacionam, constituindo uma certa unidade. É notória a semelhança entre

---

<sup>132</sup> O título original é *Réflexions ou Sentences et Maximes morales*.

<sup>133</sup> A edição que se usou apresenta, além da tradução inglesa, a versão original em francês, a partir da qual se fez a tradução: «Nos vertus ne sont le plus souvent, que des vices déguisés. Ce que nous prenons pour des vertus, n'est souvent qu'un assemblage de diverses actions et de divers intérêts, que la fortune ou notre industrie savent arranger; et ce n'est pas toujours par valeur et par chasteté que les hommes sont vaillants, et que les femmes sont chastes.»

esta concepção e ideia de MacIntyre (que será explorada mais adiante) que a unidade da vida é narrativa, i.e., é a unidade de uma história, e de uma história de uma busca pelo que seja o bem.

É necessário avançar mais um degrau nesta consideração. A possibilidade de “preocupar-se” com alguma coisa, e especialmente a possibilidade de “preocupar-se consigo” depende de uma característica importante que os humanos têm: a capacidade de se objectificarem. Isto é, a capacidade de se considerarem a si próprios. Num ensaio de 2006, Frankfurt descreve esta capacidade do modo seguinte:

É a nossa destreza peculiar de nos separarmos do conteúdo imediato e do fluxo da nossa própria consciência e de introduzir uma espécie de divisão no interior das nossas mentes. Esta manobra elementar estabelece uma vigilância auto-dirigida constante. E põe em cena uma estrutura reflexiva elementar, que nos permite focar a nossa atenção directamente em nós próprios<sup>134</sup>. (Frankfurt 2006, 171)

De facto, é por os humanos poderem “simultaneamente estar envolvidos no quer que se esteja a passar nas nossas mentes conscientes, desligar-[se] disso, e observá-lo – como se fosse – à distância” (Frankfurt 2006, 171) que são capazes daquilo a que se chama, de resto sugestivamente, reflexão. Há uma possibilidade de divisão constitutiva nos humanos: além de uma capacidade para a auto-percepção, há uma capacidade para a auto-representação.

Frankfurt nota que esta estrutura é a origem de coisas de que não gostamos e de coisas de que geralmente gostamos em nós, enquanto humanos. Por um lado, existe aqui

---

<sup>134</sup> «It is our peculiar knack of separating from the immediate content and flow of our own consciousness and introducing a sort of division within our minds. This elementary maneuver establishes an inward-directed, monitoring oversight. It puts in place an elementary reflexive structure, which enables us to focus our attention directly upon ourselves.»

uma potencial ameaça ao nosso bem-estar, na medida em que podemos não gostar do que vemos, quando nos contemplamos, ou podemos até não nos reconhecer nessa imagem. Por outro, é nesta capacidade que se fundamentam a razão prática, o grau significativo de liberdade que temos no exercício da nossa vontade, e finalmente, que excedamos o mero querer coisas e possamos efectivamente “preocupar-nos com elas, considerá-las importantes, e até amá-las.” (Frankfurt 2006, 171).

O que Frankfurt não faz notar, pelo menos nesse ensaio, é que esta mesma divisão é em si problemática porque sinaliza uma síntese contraditória neste aspecto constitutivo do tipo de seres que somos<sup>135</sup>. O momento da reflexão é distinto do da experiência imediata. Mas, simultaneamente, o momento da experiência imediata já tem de incluir uma certa medida de reflexão, mas que por não ser *reflexão* em sentido forte (i.e., no sentido de nos termos presentes a nós próprios como objecto que contemplamos), facilmente passa despercebida. Não damos apenas sentido às coisas quando paramos e conscientemente criamos essa espécie de distância de nós a nós próprios – experimentamos imediatamente as coisas já cheias de sentido. Quando alguma coisa nos dói, dói-nos e isso é imediatamente experimentado como mau. Ora, “ser mau” é essa tal interpretação imediata, que passa por natural, mas que é categorial, ou seja, é uma interpretação. Tem, por isso, o teor de uma possibilidade e não de uma necessidade; podia ser de outro modo. Ora, o problema com isto é que tomamos um conjunto de determinações como se elas não fossem momentos de sentido e portanto, interpretações. Por as experimentarmos como prévias, tomamo-las não como categorias através das quais experimentamos as coisas, mas como características das

---

<sup>135</sup> A tese de que o humano é uma síntese é pelo menos tão antiga como a filosofia. Existem inúmeras variantes desta ideia, algumas até incompatíveis entre si, que não enunciaremos aqui. Para o presente argumento, segue-se a explicação que Nuno Ferro apresenta desta noção no pensamento de Søren Kierkegaard, em *Naturalmente Hipócrita – em constante referência a Kierkegaard* (2015).



próprias coisas. O exemplo do prazer é, talvez, o mais ilustrativo. Que certa coisa nos agrada parece ser uma dimensão da nossa experiência sensível sob a qual não temos nenhum controlo explícito. Mas que essa coisa que nos agrada deva ter um lugar de destaque na nossa vida, tal que a vida corresponda a uma busca por ela, já não seria assim. “Prazer é bom” é, portanto, uma interpretação, um momento de sentido, mas que experimentamos no imediato, e que por isso, tomamos como inevitável.

Este é o núcleo da estrutura constitutiva do ponto de vista humano que faz com que tenhamos sempre já uma série de respostas dadas a perguntas que ainda não colocámos. E as perguntas sobre “como hei-de viver?” ou “com o que me hei-de importar?” são exemplos patentes disso. Quando alguém se encontra na posição de pensar sobre esses assuntos, não começa do princípio. Pelo contrário, encontra-se a viver aquilo que já corresponde a uma ou mesmo várias respostas a essas perguntas. Partimos para a “investigação” ética já carregados de coisas que imediatamente nos importam, coisas que imediatamente consideramos boas e más. Não há um momento zero da preocupação. Assim, se a possibilidade de se importar com alguma coisa depende da capacidade de se considerar a si próprio (a tal capacidade de “objectificar-se” que Frankfurt mencionava), a possibilidade de, tendo uma preocupação ética constituída na forma das perguntas que mencionámos, encontrar uma eventual resposta adequada, depende de um primeiro momento de identificação destas respostas imediatas de que já dispomos. Aliás, o próprio colocar da questão que corresponde à preocupação ética depende do reconhecimento de um estado de ignorância ou, pelo menos, de tensão sobre a legitimidade das respostas que estão a operar em nós antes de qualquer momento de reflexão. Este passo, contudo, na medida em que consiste num “desnaturalizar” de alguma coisa que nos parece parte da equação e não do problema, não é nada óbvio e pode nunca chegar a ser dado.

Para o assunto que temos vindo a explorar, interessa compreender se existe algum tipo de relação entre ser um especialista teórico (académico) em ética e ter uma

preocupação ética como a descrita constituída. Ainda antes de avançar na tentativa de clarificação deste assunto, convém sublinhar que uma resposta negativa a esta questão tem, pelo menos, a desvantagem de não dar conta da nossa estranheza perante a possibilidade de um professor de ética aceitar subornos para dar boas notas a alguns alunos, por exemplo. Claro que este seria um comportamento reprovável a *qualquer* professor, mas o facto de ser um professor de ética parece adicionar ao caso um elemento de desconforto e de ilegitimidade ou de incoerência, no mínimo. Por outro lado, uma resposta afirmativa tem problemas maiores e evidentes, como o de supor que existe uma vantagem, do ponto de vista ético, em ter a matéria estudada, isto é, o problema de assumir que um professor ou um estudioso está em melhor posição do que qualquer outra “pessoa comum”. Será que o nosso eventual professor de ética sabe melhor “o que é a vida boa e como vivê-la” do que, por exemplo, a nossa avó?

## 8. DIFICULDADES COM A ÉTICA COMO DISCIPLINA TEÓRICA

Este é o momento de nos determos numa ideia que já tem vindo a surgir durante a argumentação, mas que ainda não foi discutida em profundidade: a possibilidade de se ser um especialista em ética. A questão que estamos a analisar é a da relação da vida com o estudo da filosofia moral ou ética. E, se se quiser defender que faz diferença, para a vida de alguém, que a sua ocupação principal seja estudar ética, então, é preciso mostrar como é que isso acontece. Nos capítulos anteriores já se defendeu que não existe uma relação simplesmente directa e necessária entre “viver uma vida boa” ou “ser uma boa pessoa” e estudar ética. Agora, o que se pretende é fortalecer esse argumento, por um lado, e compreender se pode existir outro tipo de relação, eventualmente mais complexa, entre estas duas coisas.

O primeiro aspecto que importa retomar é a noção de síntese entre ideal e imediato de que se falou e a distinção destes dois âmbitos<sup>136</sup>. Uma teoria está sempre do lado do ideal, da reflexão. Isso faz com que um constructo intelectual possa ser totalmente indiferente ao imediato, à forma como vivemos habitualmente, como se vivesse apenas no pensamento e não precisasse nunca de se transformar em mais nada. É como se o âmbito da reflexão pudesse de alguma forma silenciar, estancar, aquilo que inclui. A linguagem corrente ilustra este fenómeno, quando se usam as expressões “na teoria...” ou “teoricamente...” e se quer dizer simplesmente uma coisa que podia ou devia ser de algum modo, mas nunca o chega a ser: “Não ias começar a fazer dieta? – Teoricamente...!”. É também esta estrutura que está na base do fenómeno familiar de não estar à altura dos próprios padrões, que tantos provérbios, por exemplo, portugueses cristalizam: “Faz o que eu digo, não faças o que eu faço”, “Em casa de ferreiro, espeto de pau”, etc.

---

<sup>136</sup> Ver Capítulo 7

Isto quer dizer que um especialista em alguma área de conhecimento pode ter uma compreensão do seu assunto de especialidade, um perfeito domínio formal de algum conceito ou raciocínio, mas sem que isso se repercuta no resto da sua vida. Por exemplo, um perito em pedras preciosas, o melhor perito do mundo nesta área, suponha-se, não se distingue “a olho nu”; isto é, não esperamos que haja algum traço distintivo na sua personalidade ou na sua vida fora do âmbito profissional por ele ser um perito em pedras preciosas. É até possível supor que este perito saiba tudo o que há para saber sobre pedras que nunca teve na mão, sem que isso tenha de corresponder a um defeito no seu trabalho, no seu conhecimento ou na sua vida. Há alguns contextos em que uma tal relação entre “aquilo em que sou especialista” e “o resto da minha vida” é considerado uma espécie de qualidade, a que se chama “profissionalismo” ou mesmo “distância profissional”, isto é, o saber manter os interesses pessoais de fora de considerações profissionais, ou o saber deixar os assuntos do escritório no escritório – no caso da filosofia, contudo, e especialmente na ética, isso pode tornar-se absurdo.

Não se está a sugerir que seja o único caso em que uma tal divisão fosse estranha: seria difícil imaginar que algum cientista que conseguisse prever, por hipótese, que um enorme vulcão ia entrar em actividade no dia seguinte, pondo em risco a sua casa, não tomasse medidas para salvar a sua família ou os seus bens – dessa vez, era a sua vida que estava em causa. O caso da ética seria o caso de uma investigação em que aquilo que está em causa é sempre a própria vida. Quando um filósofo procura analisar e descrever as relações que existem entre, por exemplo, saber que *x* seria uma boa acção para realizar em dado momento e fazer *x*, é de *si*, ou em última análise, de *nós* que ele está a falar. E portanto, uma compreensão esquemática, formal, um domínio perfeito dos argumentos e das relações entre os conceitos é ainda insuficiente para compreender o que se está ali a passar; é preciso perceber que é de *si* próprio que se está a falar, o significado último que está em causa é o da própria vida.

Na maioria das vezes, porém, o próprio âmbito académico onde estas conversas e aprendizagens se realizam domestica estas ideias e assegura que elas não se tornem efectivamente mais do que “ideias” – mesmo quando são verdadeiras. A esfera do ideal não belisca a do imediato.

É preciso deixar claro que a importância deste facto não se explica porque o ético pertença à esfera do imediato. Não é isso que sucede. A questão é que para que uma preocupação ética seja efectiva é necessário que se reconheça que há determinações de sentido e de valor que estão a funcionar no registo imediato das nossas vidas, como se fossem inelimináveis, e que precisam de ser examinadas, para averiguar da sua legitimidade. Este primeiro reconhecimento de que não se está na etapa zero quando se pretende ordenar a vida é necessário, caso contrário, o que acontece é que as categorias que nos determinam automaticamente, no imediato, nunca serão sequer reconhecidas e por isso, ainda menos perderão o seu espaço, o seu poder, e não haverá lugar para que outras categorias possam actuar. Essas outras manter-se-ão meramente como ‘ideias’.

Quando Aristóteles, na *Ética a Nicómaco*, afirma que nem o prazer nem as honras podem ser o bem supremo, isso não significa que eles não se encontrem justamente a ser o bem supremo, a finalidade última, que várias pessoas buscam e pela e para a qual orientam as suas vidas (Aristóteles 2004, 1095b14–1096a11). O que acontece é que nem um nem outro são fins (ou o mesmo é dizer, são bens) à altura do ser humano. E portanto, a sua busca não conduz à *eudaimonia*, à felicidade. Agora, é possível *saber* isto, e eventualmente até concordar com Aristóteles, mas continuar a viver como se nada fosse. Este é o problema.

Tanto Aristóteles como Platão afluíram a questão da possibilidade de alguém saber o que é o bem (ou o que é o melhor para si) e fazer outra coisa – a possibilidade da

*akrasia*<sup>137</sup>. Aquilo que está em causa, como vimos, é bastante mais familiar do que as análises dos dois filósofos sugerem. A experiência de saber que seria melhor para si fazer x mas não o fazer, ou fazer y, não é um fenómeno que apenas acontece a pessoas *irracionais*, a casos excepcionais de pessoas a quem faltem as características que habitualmente ajudam a distinguir pessoas de outros seres, em maior ou menor medida. Pelo contrário, é mais plausível a hipótese de que este fenómeno seja justamente uma característica dos humanos, que, ao contrário de máquinas programadas para atingir sempre os melhores fins, ou os fins mais eficazes, falham muitas vezes e por várias razões. E falham, desde logo, porque são livres, isto é, porque as suas acções não resultam automaticamente de raciocínio necessários.

Não se está a fazer uma apologia da irracionalidade ou arbitrariedade das acções livres, note-se. Apenas se pretende sublinhar que, no que diz respeito à acção humana, a razão não é a única faculdade a ter em atenção; a vontade é igualmente fundamental. O problema de saber se a vontade se move por razões, e como, não será aqui discutido. Basta, para o presente argumento, indicar que existe uma distância – que, de resto, corresponde à margem de manobra a que habitualmente chamamos liberdade – entre saber qualquer coisa, possuir uma determinada ideia, e a vontade mover-se eficazmente no sentido prescrito por esse conhecimento ou essa ideia.

Mais, como Harry Frankfurt sublinha, não acontece que a vontade se encontre absolutamente livre de constrangimentos anteriores a qualquer determinação, passível de

---

<sup>137</sup> Platão, no *Protágoras* mostra-nos Sócrates a referir a *akrasia* como uma impossibilidade (358b-c) e Aristóteles desenvolve a sua análise sobre o fenómeno no livro VII da *Ética* (1145a15 e ss.). Este fenómeno, hoje também designado como “fraqueza da vontade” continuou a interessar os filósofos ao longo da história, tendo chamado a atenção de autores contemporâneos influentes, como John L. Austin (Austin 1957), Richard M. Hare (Hare 2001) ou Donald Davidson (Davidson 2004).

inclinam-se e de nos mover em qualquer direcção. De facto, aquilo para que Frankfurt chama a atenção é para o facto de existir um significativo conjunto de limites, por assim dizer, de objectos que pura e simplesmente a nossa vontade não consegue deixar de querer ou não consegue querer de todo. Esta “necessidade volitiva”, segundo Frankfurt, sendo uma força que determina e obriga, parece fazer parte da própria liberdade:

Se uma pessoa que é constringida pela necessidade volitiva é, por essa razão, incapaz de seguir um certo curso de acção, a explicação não é que ele seja directamente demasiado fraco para ultrapassar esse constringimento. Esse tipo de explicação pode dar conta da experiência de um viciado, que não é bem-sucedido na sua tentativa de opor-se às suas próprias energias para ímpeto do seu hábito. Uma pessoa constringida pela necessidade volitiva, contudo, está numa situação que difere significativamente dessa. Ao contrário do viciado, ele não acede à força constringedora porque lhe falte força de vontade suficiente para a derrotar. Ele acede-lhe porque não se quer opor e porque, mais ainda, essa vontade é ela própria uma coisa que ele não quer alterar.<sup>138</sup> (Frankfurt 1988, 87)

Retomando, então, a discussão sobre a ética, é fácil admitir que quem esteja empenhado em procurar uma resposta ao que fazer da sua vida, numa busca pelo que seja o bem ou uma

---

<sup>138</sup> «If a person who is constrained by volitional necessity is for that reason unable to pursue a certain course of action, the explanation is not that he is in any straightforward way too weak to overcome the constraint. That sort of explanation can account for the experience of an addict, who is unsuccessful in his attempt to oppose his own energies to the impetus of his habit. A person who is constrained by volitional necessity, however, is in a situation which differs significantly from that one. Unlike the addict, he does not accede to the constraining force because he lacks sufficient strength of will to defeat it. He accedes to it because he is unwilling to oppose it and because, furthermore, his unwillingness is itself something which he is unwilling to alter.»

vida boa, precisa de saber de que está à procura. Esse é o ponto de partida da *Ética a Nicómaco*, e é nesse sentido que se consegue compreender a necessidade de uma espécie de investigação, que Aristóteles qualifica como prática (Aristóteles 2004, 1103b26 e ss)<sup>139</sup>, de uma reflexão sobre este conceito. O perigo, contudo, e é um perigo bem conhecido, é que essa reflexão não saia nunca da esfera do ideal. Também a isto se refere Aristóteles quando alerta:

Assim, ninguém se tornará sério se não realizar nenhuma destas acções. Mas a maioria não pratica nenhuma dessas acções. Refugia-se na mera discussão teórica, pensando que perseguir abstractamente um bem um saber filosófico é suficiente para ser sério. A maioria age, assim, de modo semelhante àqueles doentes que ouvem com muita atenção o que os médicos lhes dizem, mas não fazem nada do que lhes foi prescrito. Por conseguinte, tal como nem estes cuidam, desta forma, bem do corpo, também aqueles não compreendem filosoficamente o ser da alma de modo conveniente. (Aristóteles 2004, 1105b12 e ss)

A quem se encontre num estado de preocupação ética com a sua vida, tentando responder à pergunta “o que hei-de fazer?”, não será especialmente recomendável que ingresse num curso de ética ou sequer de filosofia. Não encontrará aí o que procura, muito provavelmente – o que encontrará será a confusão descrita por Elizabeth Anscombe e Alasdair MacIntyre, as discussões estridentes e intermináveis, as teorias construídas com partes sobrevivias de esquemas conceptuais cujo significado já se perdeu.

---

<sup>139</sup> O passo a que se está a aludir é: «Uma vez que o tratamento do assunto em causa não é motivado por nenhuma especulação teórica, como o será, eventualmente, o tratamento de outros assuntos (de facto, não examinamos a excelência para saber o que ela é – o que não teria nenhuma utilidade – mas para nos tornarmos excelentes), é necessário examinar o que diz respeito às acções.



O estado actual da filosofia moral contemporânea, segundo estes dois autores, é tal que a confusão é tanta que parece que qualquer resposta será sempre apenas mais uma resposta a alimentar a confusão, quando o desejável seria sair da confusão. Neste ponto, MacIntyre diverge de Anscombe. À injunção desta para o silêncio, MacIntyre contrapõe a “interminavelmente longa história da ética”<sup>140</sup>. Será que MacIntyre se enredou neste problema de ser apenas mais uma voz estridente na confusão, isto é, de a alimentar em vez de contribuir para a clarificar? De certa forma sim, e o próprio vê isso, tanto que compreende que para complementar o projecto de *After Virtue*, necessita de suportar o seu argumento contra o relativismo, reconhecendo ao mesmo tempo que os critérios de racionalidade são interiores a tradições<sup>141</sup>. O problema do relativismo ganha um particular interesse a este propósito, porque a alguém que queira orientar a sua vida, a resposta “qualquer alternativa vale, não há nenhuma melhor” não parece resolver o problema. Além disso, a diversidade de teorias e propostas é tanta que é fácil encontrar qualquer teoria que justifique qualquer coisa que alguém se sinta mais inclinado a fazer, o que, por sua vez, parece apenas reforçar a ideia de que a teoria é inútil, à partida.

Até este ponto viram-se duas dimensões da dificuldade da ética enquanto teoria, uma relacionada com a forma do ponto de vista humano e outra que se prende ao estado actual da disciplina, e que parece, portanto, contingente. Sobre, assim, a questão de saber se, uma vez eliminada a dificuldade eventualmente histórica e contingente, seria possível conceber uma ética que superasse a primeira dificuldade. Ou, o mesmo é dizer, uma disciplina que promovesse o tipo de compreensão de si necessário para constituir, alimentar ou resolver aquilo a que se chamou “preocupação ética” e que, em vez de ignorar a dificuldade do nosso ponto de vista poder ser contraditório (isto é, ser capaz de manter no

---

<sup>140</sup> Ver Capítulo 1.

<sup>141</sup> Ver Capítulo 5.

nível da reflexão uma tese que é contrariada no imediato da vida), a tivesse em conta à partida.

A resposta a esta questão não parece estar do lado da especulação teórica, mas do lado do sujeito – e era para isto que a frase de Wittgenstein que já referimos anteriormente<sup>142</sup> apontava: “Dificuldade da Filosofia não é Dificuldade Intelectual das Ciências, mas a Dificuldade de uma Mudança de Atitude” (Wittgenstein 2005, 300–300e). Isto é, só é possível pensar que a filosofia pudesse ser tal disciplina se estivesse em causa qualquer coisa semelhante ao que Wittgenstein descreve como “mudança de atitude”, cuja dificuldade não é diferente da “dificuldade intelectual das ciências”. Dificilmente chamaríamos “disciplina” a tal empreendimento<sup>143</sup>. A ideia de existirem “profissionais” em mudanças de atitude é uma ideia inerentemente estranha. Talvez a estranheza da ideia de “especialistas em ética” tenha que ver com a ideia de se supor que a ética é uma disciplina, um ramo da filosofia, em que se admite esta tal profissionalização. A ideia de “profissionalização” depende, por sua vez, da ideia de que se pode adquirir um determinado tipo de conhecimentos com a finalidade de os aplicar. É precisamente a noção de aplicação de conhecimentos que é problemática no caso da filosofia, e concretamente no caso da ética. Afirmar que a ética é uma ciência prática não ajuda a resolver esta dificuldade, porque aquilo a que se chama “ciência prática” neste caso é muito diferente da ideia de aplicação de conhecimentos, como se procurará esclarecer mais à frente.

Por outro lado, argumentou-se atrás que, pelo menos no início, isto é, pelo menos com Sócrates, o empenhamento filosófico *era* um empenhamento ético: Sócrates não buscava a verdade para ser sábio, e muito menos especialista em alguma coisa; Sócrates

---

<sup>142</sup> Ver Capítulo 5

<sup>143</sup> Curiosamente se entendêssemos “disciplina” não no sentido de “matéria teórica”, mas no sentido de “domínio de si”, esta dificuldade não seria assinalável.

examinava-se a si próprio e aos outros para viver uma vida digna de ser vivida. Depreende-se que descobrir a verdade sobre si e sobre o mundo é essencial para esta vida digna de um homem. A filosofia, ou a ética, não correspondiam a um conhecimento que se adquire porque é útil, ou sequer a um conhecimento que possa ser aplicado. Pelo contrário, a dedicação à busca pela verdade corresponde a uma dimensão ou actividade essencial para a vida digna. Viver sem saber, ou pior, viver enganado – por exemplo, pensando que se sabe aquilo que, de facto, não se sabe – não é digno de um ser humano livre.

Esta ideia de que a reflexão filosófica, especialmente aquela focada nas questões “o que sou eu?”, “que vida hei-de viver?” e “o que hei-de fazer?” (i.e., especialmente a ética), pode ser um aspecto importante de uma “vida boa” é uma saída para o impasse acerca da relação entre filosofia e vida. Mas tem um preço – não é facilmente generalizável. Isto é, facilmente encontramos pessoas que viveram vidas a que queremos chamar “boas” e que não tinham especial apreço pela especulação filosófica; e, de igual forma, facilmente encontramos pessoas que se dedicaram intensamente a estas e outras questões e que não tiveram vidas às quais queiramos chamar “boas”, sem reservas. Quando, no primeiro capítulo de *Edith Stein: a philosophical prologue* MacIntyre fala de Heidegger, cita-o como um exemplo deste último grupo, para ilustrar aquilo que é, para si, uma tendência na filosofia académica do século XX e XXI<sup>144</sup>.

Se, ao contrário, se admite que não existe nenhuma relação entre estudar e ensinar ética e ser uma boa pessoa, como dar conta da tal surpresa de apanharmos um professor de ética em acções pouco recomendáveis? Seria uma surpresa porventura semelhante a encontrar um *chef* famoso a servir comida pré-feita e congelada, mas com a agravante de no primeiro caso estar em causa não apenas competência e dedicação profissional, mas a

---

<sup>144</sup> MacIntyre refere-se ao envolvimento de Heidegger com o regime nazi alemão e contrasta-o com Edith Stein, que foi assassinada por esse regime. Ver Capítulo 1.

própria vida como um todo. Há uma expectativa de coerência, de unidade, que não deixa de conviver com a consciência de que essa unidade não está dada automaticamente, precisa de ser forjada.

A questão é que se está a colocar a hipótese de não ser simplesmente possível conceber um “especialista em ética”. O mais próximo disso seria alguém que tivesse vivido uma vida boa (e examinada) e pudesse de alguma forma comunicar isso e ser reconhecido por essa capacidade. E contudo, seria igualmente ridículo supor que essa pessoa seria uma especialista em “vidas boas” ou que poderia dizer-nos como resolver todos os nossos problemas de forma a chegar a ter uma vida boa.

O problema está tanto no tipo de conhecimento exigido como na dimensão de comunicação que é requerida pelas noções de “especialista” ou de “profissional”. De facto, um especialista possui um conhecimento teórico específico, a um nível aprofundado. Um especialista em alguma coisa é alguém a quem foi comunicado um certo tipo de conhecimento e que é capaz, ele próprio, de o comunicar. Mas um especialista, por exemplo, em mecânica de aviões, tem um conhecimento prático que consiste em saber fazer aviões que funcionem bem, em identificar problemas em aviões que não estejam a funcionar bem, em consertar essas avarias para que os aviões possam voar bem novamente, etc. Trata-se de um conhecimento prático, de um saber fazer. Seria impossível conceber alguém que pudesse considerar-se um especialista em mecânica de aviões e que possuísse um conhecimento meramente teórico (por hipótese, saber de cor todos os manuais) mas não sabia fazer nada com ele. A esta pessoa não chamamos especialista em mecânica de aviões. Na verdade, quando o assunto é mecânica de aviões, não importa demasiado que se *saiba* no sentido de possuir um conhecimento teórico muita coisa. Importa mais o que se sabe fazer. E para comunicar esse saber, no limite, não são necessários manuais de física – mostra-se: “é assim que se faz.” Isto não implica naturalmente que um especialista deste tipo não saiba dar as razões pelas quais faz o que faz como faz, nem que esse

conhecimento não o possa tornar num melhor mecânico de aviões. O que quer dizer é que o conhecimento dessas razões, *sem a execução*, não é relevante. Eu posso saber que a melhor forma de marcar um golo quando o guarda-redes está na posição x é disparar para o local y – mas isso de nada me vale se eu não tiver pontaria e força para rematar.

Ora, a esfera do ético pode assemelhar-se, na sua dimensão prática, a estes dois exemplos; e é isso que convive dificilmente na gigantesca proliferação de estudos, livros, artigos e *papers* sobre ética. Sören Kierkegaard compilou umas notas para um curso sobre ética que nunca chegou a dar, e aí chamava a atenção precisamente para este ponto. Trata-se de um texto que surge nos *Papirer* com o título “A Dialéctica da Comunicação Ética e Ético-Religiosa”, que é por vezes referido a propósito da ideia kierkegaardiana de comunicação indirecta. Não teria cabimento, no presente estudo, um excurso exaustivo sobre este tópico, mas é relevante considerar um passo crucial das ditas notas, onde Kierkegaard vinca precisamente a importância da caracterização da ética que está agora em causa.

Se se quisesse concentrar num único adjectivo a ilusão e confusão da ciência e da erudição – ou essencialmente a ilusão e confusão da idade moderna (...)[-], então poder-se-ia dizer: É desonesta<sup>145</sup>. (Kierkegaard 1967, 1.268)

Seguem-se várias especificações desta “desonestidade” que caracteriza a ciência da idade moderna<sup>146</sup>, das quais se destaca a seguinte:

---

<sup>145</sup> A tradução para português de todos os excertos dos *Papirer* foi feita a partir da tradução inglesa de Howard e Edna Hong, a que se referem as citações. «If one were to concentrate in one single descriptive word the delusion and confusion of modern science and scholarship--or essentially the delusion and confusion of the modern age (...), then one might say: It is dishonest.»

<sup>146</sup> É claro que este texto pode ser lido apenas historicamente, como uma crítica que Kierkegaard faz aos seus contemporâneos, o que aliás vai completamente em linha com outros textos em que o autor ataca ferozmente

Mais especificamente, que a distinção entre arte e ciência foi esquecida. Tudo se tornou ciência e erudição[,] e arte é entendida apenas esteticamente como bela arte. Mas há todo um aspecto da arte que de que a ciência e a erudição tomaram posse – ou desejam tomar posse – e é o ético.<sup>147</sup> (*Idem*)

Esquecer a diferença entre arte e ciência, precisamente no que diz respeito ao ético, é pensar que a ética pode ser uma ciência, uma teoria. Isto significaria, por exemplo, que a ética se poderia comunicar, isto é, ensinar-se, como uma ciência, ou seja, através da transmissão de conhecimentos, de ideias. É interessante que, a este propósito, o filósofo sublinhe que este esquecimento da diferença entre ‘ciência’ e ‘arte’ rime com a denúncia de um entendimento estritamente estético e reducionista de ‘arte’, isto é, de ‘arte’ como ‘belas artes’. Para os gregos, ‘arte’, i.e., ‘*technê*’, é um termo que se aplica a uma série de práticas que não são de forma alguma exclusivas das belas artes: médicos, governantes, sapateiros ou pilotos de navios são exemplos de pessoas que possuem “artes” neste sentido – a arte de curar ou zelar pela saúde, a arte de governar e fazer prosperar a cidade, a arte de fazer sapatos, a arte de conduzir navios. Um estudo exaustivo desta distinção não tem aqui cabimento, mas é necessária uma breve clarificação, para que se compreenda o argumento de Kierkegaard, da posição de Aristóteles a respeito desta diferença.

Aristóteles afirmava que aquilo que caracteriza a ciência, a *epistêmê*, é a consideração de verdades e relações universais e necessárias, “do que não pode ser de outro modo”

---

a filosofia de Hegel e dos filósofos hegelianos do seu tempo. Contudo, existe a possibilidade, colocada, por exemplo e como vimos, por MacIntyre, de haver uma continuidade fundamental entre esse tempo e a “modernidade avançada”, isto é, o nosso tempo, que permita a sugestão de que a crítica que Kierkegaard faz seja pertinente ainda hoje.

<sup>147</sup> «More specifically that the distinction between art and science has been forgotten. Everything has become science and scholarship, and art is understood only esthetically as fine art. (...) But there is a whole aspect of art which science and scholarship have taken possession of--or wish to take possession of--this is the ethical.»

(Aristóteles 2004, 1139b20–25); a *technê*, pelo contrário, é um saber orientado para a produção, e portanto, para as coisas contingentes. Quem sabe uma “arte” sabe fazer alguma coisa. Aristóteles sublinha ainda que, apesar de serem ambas disposições para fazer, a *technê* distingue-se da *aretê*, já que, mesmo sendo as duas saberes relativos à acção, a *technê* não corresponde apenas a um conhecimento orientador de acção, mas inclui um sentido produtor. A *technê* é, portanto, é um fazer que implica ser capaz de trazer qualquer coisa à existência, produzir, deixar qualquer coisa presente, quando cessa a actividade. (Aristóteles 2004, 1140a1–24).

Afirmar que o ético deve ser comunicado como arte significa, portanto, que não se trata de comunicar teses, ideias, mas de comunicar coisas que se fazem, ou comunicar um certo modo de fazer as coisas. Retomando, então, o passo de Kierkegaard, a “desonestidade” moderna consiste em supor que se poderia ter e comunicar um conhecimento do tipo científico cujo objecto fosse o ético. Mas, o autor quer sublinhar que o ético é da ordem do fazer, e portanto, há uma espécie de erro categorial. Dizer, portanto, que o ético não pode ser comunicado como ciência é dizer que o tipo de comunicação de conhecimentos que caracteriza este saber não vem a propósito do ético. E isto implica que qualquer pessoa se encontra à partida numa posição tal que o ético pode ser uma possibilidade imediata, isto é, não é necessária nenhuma aprendizagem prévia.

Kierkegaard explica:

Deixem-me ilustrar com um exemplo. O exército assume que qualquer moço do campo que chega ao serviço militar possui as capacidades necessárias para ser capaz de cumpri-lo. Por isso mesmo, antes de mais, ele é examinado para que não haja dificuldades a este respeito (do mesmo modo que o ético assume que toda a gente sabe o que é o ético). Então começa a comunicação. O sargento não explica ao soldado o que é fazer exercício, etc.; ele comunica-lhe isso como uma arte, ele ensina-o a usar militarmente as capacidades e potencial

que o rapaz já tem. E é desta maneira que o ético tem de ser comunicado. Se alguém começa em primeiro lugar com tentativas para incutir o ético num indivíduo, então a comunicação nunca se torna ética e a relação é perturbada desde o início<sup>148</sup>. (Kierkegaard 1967, 244)

O sargento, quando olha para o rapaz do campo, vê imediatamente o soldado, e não perde tempo a explicar-lhe o que é “um exercício” ou o que é “correr”. O rapaz tem tudo o que precisa para ser um soldado, ou seja, “sabe” tudo o que precisa de “saber”, basta-lhe fazer um conjunto de coisas. A comunicação entre o sargento e o soldado não se foca na compreensão de conceitos, mas nesse conjunto de coisas que há que fazer. Assim, segundo Kierkegaard, acontece com o ético.

Antes de avançar, é oportuno indicar meramente que esta distinção entre “arte” e “ciência”, e da necessidade de o ético ser comunicado como “arte” e não como “ciência”, poderia estar na base de uma tendência importante que surgiu nas humanidades a meio do século XX e que é ainda hoje bastante expressiva, e cuja ideia fundamental é que a ligação entre “ética” e “vida” se opera justamente a partir da arte. Esta tendência tem sido especialmente vincada nos estudos literários, não faltando discussões sobre as relações entre literatura e filosofia. Chegaremos à análise destes argumentos nos capítulos subsequentes, bastando por enquanto deixar claro que a tese kierkegaardiana não os

---

<sup>148</sup> «Let me illustrate with an example. The military assumes that every country lad who comes into military service possesses the necessary capacities to be able to stick it out. Therefore he is first of all examined so that there be no difficulties in this respect (in the same way the ethical assumes that everyone knows what the ethical is). Now the communication begins. The corporal does not explain to the soldier what it is to drill, etc.; he communicates it to him as an art, he teaches him to use militarily the abilities and the potential competence he already has. And this is the way the ethical must be communicated. If one begins first of all with a course to instill the ethical into the individual, then the communication never becomes ethical and the relationship is disturbed from the beginning.»



sustenta completamente, uma vez que a literatura pode apresentar tantos problemas como a filosofia, no que toca à comunicação do ético.

E, ainda a este propósito, deve distinguir-se também a tese em análise de ideias, como as de Tolstói, por exemplo, as que defende no célebre *O que é a Arte?* (1897) acerca das potencialidades da arte como agente de contágio de sentimentos, que por sua vez seriam o verdadeiro núcleo de qualquer transformação ética<sup>149</sup>. Quando Kierkegaard fala de “arte”, como de resto o próprio frisa imediatamente, não está a falar de “belas artes”, e quando fala de “ético” também não está a falar de um regime de sentido que tenha que ver, em primeiro lugar, com a transformação de sentimentos<sup>150</sup>.

Em suma, quando Kierkegaard afirma que o ético não é do foro científico, o que diz é que não há nenhum tipo de conhecimento, de teses ou ideias, que seja necessário adquirir antes do ético: “O ético é indiferente em relação ao conhecimento, assume que todos já o conhecem”<sup>151</sup>. (Kierkegaard 1967, 244). Não interessa, portanto, perder muito tempo em considerações gerais, ou arquitectando sistemas de crenças que assegurem que existe um domínio científico, epistemológico, da questão. Mais, pensar que seja isso que está em causa é um erro, é, aliás, “desonestidade”.

A ressalva de Anscombe, anteriormente referida, sobre a ética (“se houver tal ciência”) ganha, assim, também uma nova compreensão. É importante revelar finalmente

---

<sup>149</sup> Para uma explicação mais pormenorizada destes conceitos, pode ver-se, por exemplo o prefácio de Richard Pevear à tradução inglesa *What is Art?* (Tolstoy 1995, vii–xxiii).

<sup>150</sup> Esta tese justifica-se com as diferenças entre os regimes de sentido, ou esferas, ou estádios ético e estético. Não podemos aqui deter-nos nessa análise, que exigiria muitíssimo mais atenção do que uma simples nota de rodapé. Seguimos, neste passo, como nos anteriores, os argumentos e observações de Nuno Ferro a este propósito nos ensaios ““Naturalmente Hipócrita”: Linguagem e Desonestidade no pensamento de Kierkegaard” e “Crise, confusão e o modo de pensar a Ética” (Ferro 2015, 5–33 e 105–127)

<sup>151</sup> «The ethical is indifferently related to knowledge; that is, it assumes that every human being knows it.»

que esta ressalva se trata de uma referência à *Lecture on Ethics* de Wittgenstein. Vejamos a passagem da conferência onde Wittgenstein explica porque é que não pode existir tal ciência:

E agora tenho de dizer que se eu contemplo o que a Ética teria realmente de ser se houvesse tal ciência, o resultado me parece bastante óbvio. Parece-me óbvio que nada que pudéssemos alguma vez pensar ou dizer pudesse ser isso. Que não podemos escrever um livro científico, o assunto do qual fosse intrinsecamente sublime e acima de todos os outros assuntos. Só consigo descrever os meus sentimentos com a metáfora de que, se um homem pudesse escrever um livro de Ética que fosse realmente um livro de Ética, esse livro, com uma explosão, destruiria todos os outros livros no mundo<sup>152</sup>.  
(Wittgenstein 1965, 7)

De facto, seguindo as sugestões destes autores, não pode haver uma *ciência* que seja da ética. Não apenas porque qualquer *tese* seria apenas um aumentar da “desonestidade”, da confusão e da ilusão que caracterizam a ética no tempo moderno, mas também porque há uma distinção fundamental entre os planos da ciência, do conhecimento, da linguagem, e da ética, do sobrenatural (como lhe chama Wittgenstein), do fazer. Esta ideia ilumina de forma particular o início de “Modern Moral Philosophy” de G. E. M. Anscombe, que já mencionamos anteriormente<sup>153</sup>. Não fazer filosofia moral até que exista um determinado

---

<sup>152</sup> «And now I must say that if I contemplate what Ethics really would have to be if there were such a science, this result seems to me quite obvious. It seems to me obvious that nothing we could ever think or say should be the thing. That we cannot write a scientific book, the subject matter of which could be intrinsically sublime and above all other subject matters. I can only describe my feeling by the metaphor, that, if a man could write a book on Ethics which really was a book on Ethics, this book would, with an explosion, destroy all the other books in the world.»

<sup>153</sup> No Capítulo 2.

suporte conceptual significa não fazer aquilo que os “famosos autores de filosofia moral desde Sidgwick ao presente” têm feito, que é aquilo que Kierkegaard caracteriza como “confusão”, “ilusão”, “desonestidade”. Significa não entrar nessa conversa, ou, pelo menos, não lhe acrescentar nada, não alimentar a confusão. Anscombe avisava que os conceitos centrais dessa *ciência* (“obrigação *moral*”, “dever *moral*”, “*moralmente* certo ou errado”, etc.) são “perigosos” sem o contexto que lhes dava significado, e agora percebemos uma faceta importante desse perigo – a “desonestidade” de que Kierkegaard fala, uma desonestidade que consiste em saber muitas palavras que não têm nenhum significado; uma desonestidade que consiste em ter um domínio ideal de uma série de conceitos sem nunca ter examinado, questionado e eventualmente corrigido aqueles que operam em si próprio, no imediato, sem que se repare, mas que orientam e organizam a vida segundo os seus critérios.

É necessário um breve esclarecimento sobre as referências a Kierkegaard e Wittgenstein: não se está a sugerir nenhuma continuidade forte entre Kierkegaard e Anscombe, por via de Wittgenstein; aliás, esta investigação não pretende fazer nenhum argumento dessa natureza sobre história das ideias. Existem, contudo, semelhanças interessantes entre os três pensadores, desde logo a sua excentricidade, e, no caso de Kierkegaard e Anscombe, uma excentricidade até dentro dos contextos religiosos aos quais pertenciam, acompanhada de um importante *animus* polémico. Levanta-se, assim, a hipótese de pelo menos alguns aspectos dos trabalhos destes autores terem traços comuns relevantes; mas não se explorará mais essa linha de investigação<sup>154</sup>. Como, de resto, não se

---

<sup>154</sup> É interessante, a este propósito, a coincidência temporal detectada por Davenport e Rud entre um renovado interesse pela obra kierkegaardiana no mundo académico anglo-saxónico, que de algum modo a resgatou das interpretações um tanto simplistas (meramente historicistas, “pai do existencialismo”, “fideísta”, “irracionalista”, etc.), e o surgimento de um conjunto de filósofos interessados em pensar a ética a partir de assuntos como a natureza do florescimento humano, a psicologia das virtudes, ou as condições sob as quais

explorará a linha porventura mais habitual de investigação da obra kierkegaardiana, que a insere no contexto histórico e religioso da Dinamarca do século XIX e da polémica com Hegel e os hegelianos. Para a presente reflexão, interessa a forma como os argumentos de Kierkegaard sobrevivem a esse contexto e dialogam com a contemporaneidade – o que naturalmente não implica que um estudo desse contexto não seja relevante para os compreender.

Retomando agora o nosso percurso, levanta-se uma questão: como fazer sentido das propostas de MacIntyre, em relação com esta perspectiva sobre a ética? Tínhamos visto que para este pensador as vidas dos filósofos importavam, no sentido de validarem de alguma forma as suas propostas teóricas. Subjacente a esta ideia parece estar a tese de que tem de existir uma relação entre ética e vida. Mais, se a “academização” ou a “profissionalização” da filosofia são criticáveis por si, não implica isso que se pense, pelo contrário, que existe uma maneira de fazer filosofia que tenha uma relação adequada com a vida? Será que MacIntyre tem expectativas altas demais em relação ao que a ética pode fazer? A principal dificuldade, contudo, é que MacIntyre dedicou a maior parte e a parte mais famosa da sua carreira como académico precisamente ao estudo da ética, a essa *ciência*, ao estudo das suas “condições de possibilidade”, história, etc. Será que este trabalho se revela, à luz das observações de Kierkegaard, Wittgenstein e Anscombe, fútil?

A resposta é negativa. MacIntyre tem razão num ponto fundamental, que poderia ficar esquecido, se se optasse por uma versão extremada da oposição entre ética como *ciência* e ética como *arte*. O que quer que a filosofia e, concretamente, a ética sejam – e

---

as pessoas encontram um sentido para as suas vidas, por exemplo. (Davenport et al. 2001, xviii) No volume em questão, confrontam-se temas do pensamento de Kierkegaard com a obra de MacIntyre e *vice-versa*, e os editores explicam as razões de ser dessa análise, a partir de argumentos que, na sua generalidade, teriam cabimento também se referidos a Elizabeth Anscombe.

mesmo que não seja vantajoso ou possível optar por uma definição estanque e a-histórica – terão sempre de reconciliar o filósofo profissional com a pessoa comum, o mundo dos filósofos (ou dos “cientistas”) com o mundo das pessoas, pela simples razão de que não existem dois mundos diferentes, um dos filósofos e outro das pessoas. Se a filosofia, ou especificamente a ética, se resumir a pura erudição histórica e bibliográfica ou especulação teórica, por exemplo, é fútil e estéril; se, pelo contrário, a filosofia põe em causa este mundo, estas pessoas, como fazia “o moscardo” de Atenas<sup>155</sup>, então aí é que está à altura de si própria. Defender uma tese *na teoria* e não a aplicar, ou especialmente, não a aplicar a si próprio na prática tem um nome: chama-se desonestidade. Será, por ventura um fenómeno comum e quase trivial, mas não deixa de ser uma posição contraditória, incoerente. Por outro lado, esperar que a mera adesão intelectual a uma determinada tese produza só por si uma alteração significativa num comportamento, principalmente, num comportamento habitual e quase automatizado, será ingenuidade ou preguiça. Todos sabemos a distância que existe entre *saber* que determinados comportamentos são maus para a saúde, ou errados, ou não desejáveis seja por que razão for, e deixar de os realizar.

Apenas uma versão muito ingénua, ou porventura muito confiante, do ser humano pode pensar que esta relação é automática, natural. O problema é que esta compreensão do ser humano, que aliás pode fazer-se apresentar através de uma imponente árvore genealógica onde figuram, entre os antepassados mais notáveis, alguns filósofos gregos (como se viu anteriormente), está completamente disseminada, mesmo se convive pacificamente com a sua contraditória. Tal contradição torna-se possível graças à distância entre o âmbito da reflexão ou do ideal e o âmbito do imediato, ou, em termos mais macintyreanos, graças à fragmentação que marca a contemporaneidade, até ao nível da

---

<sup>155</sup> Ver Capítulo 4.

compreensão da identidade das pessoas, e que tira a força à ideia de contradição. O elemento que fica esquecido, e a que já se aludiu acima, é a vontade.

É, pois, necessário admitir que aquilo que se passa maioritariamente em universidades e contextos muito restritos pode fazer alguma, ainda que pouca diferença fora desses contextos, em particular para a vida daqueles que se dedicam a isso. É aí também, segundo MacIntyre, que reside a importância da filosofia.

Três linhas importantes no pensamento do autor ajudam a clarificar esta posição. As duas primeiras já foram referidas e são a ideia de os filósofos poderem trabalhar para o bem comum<sup>156</sup>, que MacIntyre desenvolve a partir das encíclicas *Æterni Patris* de Leão XIII (1879) e *Fides et Ratio* João Paulo II (1998), e as considerações sobre a repercussão que a investigação filosófica pode ter na vida, em determinadas condições (explorada a propósito da biografia intelectual de Edith Stein<sup>157</sup>). Finalmente, a terceira é a ideia de unidade narrativa da vida.

Até aqui prestou-se mais atenção aos argumentos “macro” de *After Virtue*, como o diagnóstico crítico da modernidade, as ideias sobre filosofia e sobre aquilo a que por vezes se chama “meta-ética”<sup>158</sup>. Contudo, um dos nervos centrais dessa obra é a discussão sobre como a noção de virtude, à data menos popular na ética e na filosofia moral do que hoje, pode ser um centro, ou mesmo o centro da investigação moral. E uma das teses principais de MacIntyre a esse propósito é que as virtudes são cruciais para desenvolver uma vida que

---

<sup>156</sup> Referida no Capítulo 1.

<sup>157</sup> No Capítulo 4.

<sup>158</sup> Meta-ética é o termo geralmente empregue para designar o campo de reflexão filosófica sobre a natureza da ética, mais propriamente, a investigação sobre como funciona e o que significa a atribuição de predicados ‘éticos’ a afirmações, propriedades, atitudes e juízos. Exemplos de problemas típicos são “o que estamos a dizer quando dizemos que uma acção é boa?” ou “O que é uma virtude?”

possa ser compreendida como uma unidade, uma unidade narrativa; e que ao mesmo tempo apenas numa vida compreendida como uma unidade narrativa é que tem cabimento a noção de virtude.

No contexto da filosofia do século XX, a palavra que aqui está a adjectivar, ‘narrativa’, seria provavelmente menos usada em relação com o assunto da vida humana e da identidade pessoal<sup>159</sup>, e talvez essa seja a razão pela qual grande parte da discussão sobre este ponto da obra de MacIntyre se centre nela. Deixaremos essa discussão para outra ocasião, porque aqui importa antes do mais chamar a atenção para a ideia de “unidade”, isto é, para a tese de que a vida deve ser compreendida como uma unidade. De facto, é quando afirma que a vida é uma unidade que MacIntyre está a contradizer frontalmente as teses que tinha apelidado de emotivistas.

É preciso fazer um esclarecimento: para MacIntyre, a vida é e não é uma unidade; isto é, segundo o autor, a vida é uma unidade, que corresponde à história do que acontece a alguém desde o seu nascimento até à sua morte, mesmo se for o caso de que essa pessoa não compreenda *isso*, i.e., a sua vida como uma unidade. Esta não compreensão pode acontecer por razões estritamente patológicas, ou pode acontecer porque a pessoa não desenvolveu as virtudes necessárias para reconhecer a sua própria vida como unidade<sup>160</sup>.

Simultaneamente, MacIntyre acusa com frequência a contemporaneidade de fragmentação, que é, obviamente, o contrário de unidade. Assim, pode dar-se o caso de alguém viver uma vida fragmentária, não porque a sua natureza fosse isso, mas porque a

---

<sup>159</sup> Com algumas excepções óbvias como Paul Ricoeur, que, designadamente em *Temps et Recit* (1983-1985), se interessou por estas questões, embora num ângulo francamente diferente.

<sup>160</sup> Tais como a constância, como foi visto no Capítulo 6, a propósito das observações de MacIntyre sobre “The importance of What We Care About” de Harry Frankfurt.

imersão numa cultura fragmentada faz com que o homem e a filosofia sejam apenas versões pobres do que podiam ser<sup>161</sup>.

Para reconhecer a sua vida como unidade é necessário, antes de mais, reconhecer que a vida tem um fim, um sentido, um *para*, um *telos*. É a busca desse *telos* que dá unidade à vida. Não que todas as acções executadas por um sujeito tenham de ser compreendidos como passos sequenciais na direcção linear desse *telos*, mas é a ideia de busca que pode fazer com que passado e futuro tenham sentido, isto é, sejam compreendidos como *caminho* que alguém faz. Que *telos* é esse? Em *After Virtue*, MacIntyre só indica uma resposta a nível formal: “o bem da vida humana”<sup>162</sup>.

A filosofia entra em cena, justamente, no descobrir que bem é esse para o qual nos havemos de orientar, como, de resto, já tinha visto Aristóteles<sup>163</sup>. Isto não significa que todas as pessoas tenham de fazer cursos de ética (que de resto, como se defendeu, corriam o risco de se absolutamente inúteis a este propósito) mas que os filósofos devem ter em vista esta questão e as suas várias ramificações, se querem desenvolver o seu trabalho tendo o bem comum como horizonte.

É esta ideia que MacIntyre tem em mente quando, num ensaio em que responde a vários desafios e críticas que estudiosos da obra de Kierkegaard lhe colocaram, afirma que

---

<sup>161</sup> Este ponto foi visto a propósito do “*self* emotivista”, quando MacIntyre afirma que nos podemos tornar realmente nesse tipo de entidade, que, na verdade, não nos corresponde (ver Capítulo 4)

<sup>162</sup> Mas esta ideia é desenvolvida em obras mais tardias do autor, por exemplo, em *Dependant Rational Animals* (1999) e *God, Philosophy and Universities* (2009).

<sup>163</sup> No princípio da *Ética a Nicómaco*, Aristóteles sugeria “Não será, pois, verdade que a procura pelo saber do supremo bem tem uma importância decisiva para a nossa vida? Não alcançaremos mais facilmente o que é devido se, tal como os arqueiros, tivermos um alvo a apontar?” (Aristóteles 2004, 1094a23–26).



Aquilo que Kierkegaard falhou em reconhecer, aqui como noutros locais, é que os seres humanos são pela sua natureza essencial investigadores metafísicos e que uma das tarefas centrais dos filósofos, identificada pelo presente Papa numa encíclica recente, é articular de forma coerente e sistemática as mesmas questões que pessoas comuns colocam sobre as suas vidas: “Quem sou eu? De onde vim e para onde vou? Porque é que existe o mal? O que há depois desta vida? (João Paulo II, *Fides et Ratio*, 1) e, inseparavelmente de todas estas, “O que é o meu bem e como é que a sua obtenção se relaciona com a obtenção do bem por parte de outros?” Estas são perguntas cujas respostas determinam questões sobre como viver as nossas vidas. E qualquer tentativa de lhes responder envolve algum grau de abstracção metafísica, abstracção sem a qual não poderíamos compreender adequadamente tais questões, nem muito menos tentar responder-lhes de forma construtiva. A abstracção metafísica é, então, parcialmente constitutiva, e por isso nem um escape nem um mero prólogo, das particularidades da existência humana. Claro que a indulgência na especulação metafísica – como a indulgência em tantas outras actividades humanas – pode tornar-se um vício, mas olhar a investigação metafísica enquanto tal como um vício é cometer um erro metafísico e moral acerca dos seres humanos.<sup>164</sup>(Davenport et al. 2001, 350)

---

<sup>164</sup> «What Kierkegaard failed to recognize, here as elsewhere, is that human beings are by their essential nature metaphysical enquirers and that one central task of philosophers, identified by the present Pope in a recent encyclical, is to articulate coherently and systematically the same questions that plain persons pose about their lives: “Who am I? Where have I come from and where am I going? Why is there evil? What is there after this life? (John Paul II, *Fides et Ratio*, 1) and, inseparable from all of these, “What is my good and how is the achievement of that good related to the achievement of the good by others?” These are questions whose answers bear on concrete questions of how to live our lives. And any attempt to answer them involves some degree of metaphysical abstraction, abstraction without which we cannot adequately understand such

A sugestão de MacIntyre é que, mesmo aceitando que tentar constituir o ético como uma teoria seja *eticamente* impossível, há que reconhecer que num certo nível a especulação teórica, e, portanto, a filosofia, faz parte da experiência humana. Se assim for, a filosofia, concretamente no ramo da ética, tem importância não enquanto ramo de especulação especializada e acessível apenas a alguns iniciados, mas enquanto disciplina do pensamento necessária para a busca da “vida boa”, enquanto “simplesmente pensar sobre as questões mais difíceis e derradeiras” (Anscombe 2005, xiii) com que qualquer pessoa comum se pode cruzar.

---

questions, let alone attempt to answer them constructively. Metaphysical abstraction is thus partly constitutive of and therefore neither a flight from nor a mere prologue to the particularities of human existence. Of course, indulgence in metaphysical speculation – like indulgence in other types of human activity – can become a vice, but to regard metaphysical enquiry itself as a vice is to make both a metaphysical and a moral mistake about human beings.»

## 9. ÉTICA E LITERATURA: BREVE HISTÓRIA E PONTO DE SITUAÇÃO

No capítulo anterior levantou-se a hipótese de, no centro das questões sobre o ético, estar a questão da sua comunicação. Muitos dos argumentos dos últimos séculos sobre o valor e a pertinência das humanidades e das artes relacionam a familiaridade com a arte ou com a criação artística com a comunicação de ideias, argumentos, emoções, sentimentos ou outros, que podiam, em geral, ser subsumidas na categoria ‘ético’ ou pelo menos relacionar-se estreitamente com ela. Aliás, desde finais do século XX, o debate sobre a natureza das relações entre as disciplinas e práticas às quais habitualmente se chama “humanidades”, que tem reunido os mais variados contributos, tem incidido com frequência na relação entre ética, literatura e estudos literários.

Enquanto Arthur Danto, em *The Philosophical Disenfranchisement of Art* (1986), analisava a “apropriação” da arte pela filosofia, Wayne Booth, em *The Company We Keep* (1989) apontava o surgimento da “crítica ética”, que ponderava o “conteúdo” ético de uma obra no seu valor literário. Apesar de nas décadas de setenta e oitenta do século passado as “críticas ideológicas” (marxista, feminista, psicanalítica e cultural) terem predominado, reagindo, de alguma forma, ao movimento da Desconstrução, as aproximações à perspectivação ética foram tipicamente rejeitadas, ou associadas a ideias de censura ou teorias instrumentais da arte.

Num sentido de tendência oposta, Martha Nussbaum, em *Love’s Knowledge* (1990) notava que a teoria literária não parecia preocupar-se com as “grandes questões éticas” da vida, nem considerava contributos de pensadores como Iris Murdoch, John Rawls ou Charles Taylor sobre questões como a importância dos conceitos de bem e justiça, e das regras e virtudes, na busca da vida feliz, perguntas fundamentais e características da existência humana. Nussbaum defendia também que captar a particularidade da natureza e das acções humanas implica recorrer à literatura, estratégia hoje habitual entre alguns filósofos, sublinhado ainda que uma educação sentimental pela literatura é fundamental

para uma educação no sentido ético, para aquilo a que temos vindo a chamar a comunicação do ético.

É, assim, necessário deter-nos um pouco sobre alguns momentos importantes desta história das relações entre ética e literatura, para compreender como as sugestões de Martha Nussbaum se assemelham a algumas expectativas altas demais sobre a filosofia, e como dependem de ideias e argumentos que são incompatíveis como o argumento que até aqui se procurou seguir.

Contar a história das discussões em torno das relações entre filosofia e arte implica uma série de escolhas não inocentes, como acontece na elaboração de qualquer narrativa. O ponto de vista adoptado como voz, a selecção de momentos relevantes, o que dizer e o que não dizer, o tipo de discurso a adoptar, ou o grau de credibilidade ou autoridade com que se pretende comunicar são exemplos de tais escolhas que cristalizam os compromissos do seu autor. É, por isso, prudente começar esta história pela constatação geral de que existem semelhanças importantes entre as práticas filosóficas e literárias, que assentam no facto de estas serem ambas actividades que dependem de palavras, da sua articulação e capacidade de comunicar sentido. Arthur Danto faz notar, em “Philosophizing Literature” que estas semelhanças podem ser tomadas, como acontece com Platão, como uma ocasião que requer um esclarecimento criterioso e pouco amigável das diferenças (Danto 1986, 166); ou pode ser tomada, como parece fazer Derrida, como ocasião do desprezo por qualquer tentativa de fronteira (Danto 1986, 168); nenhuma destas hipóteses, parece-nos, favorece particularmente seja a filosofia, seja a literatura, como veremos.

Danto argumenta que o esforço de Rudolp Carnap e dos positivistas lógicos de Viena de restringir o termo ‘filosofia’ a um uso da linguagem preciso e técnico, como o da ciência, no sentido do esclarecimento de problemas determinados depende da ideia que tanto a metafísica como a literatura, tanto a *República* de Platão como um soneto de Shakespeare, por exemplo, são meras expressões de emoções ou sentimentos, tão sem

significado como uma gargalhada ou um enorme bocejo (Danto 1986, 163–165). Pode argumentar-se, e com razão, que nem todas as gargalhadas nem todos os enormes bocejos são desprovidos de significado. Mas o nervo da questão aqui é que se a filosofia leva demasiado a sério uma certa “ameaça” por parte da literatura, como parecia acontecer com Platão, pode acabar ela própria dentro da prisão que fabricou para a sua rival. Danto sugere que os constrangimentos que o Círculo de Viena coloca ao discurso filosófico são tais que a grande maioria daquilo a que habitualmente chamamos filosofia teria de ser considerado “literatura”, isto é, um uso da linguagem distinto e que não pode arrogar-se da certeza ou da cientificidade que o discurso filosófico ambiciona, na perspectiva destes autores. A implicação é, pois, que se a filosofia pressiona demasiado a fronteira com a literatura, pode acabar por colocar-se a si própria do outro lado da fronteira. Este movimento de identificar filosofia com literatura, aliás, ganhou expressão durante todo o século XX, normalmente com filósofos que afirmavam seguir uma pista de Nietzsche, como Jacques Derrida ou Richard Rorty, para referir dois casos diferentes.

Dizer que os enunciados literários se distinguem dos outros por não terem significado, como Danto acusa Carnap de afirmar, depende de uma noção de ‘significado’ ultra restrita, pouco operacional e que deixa de lado aquilo que interessaria explicar. Por outro lado, Danto sugere que tratar as obras artísticas, e especificamente, as obras literárias como uma caixa que se abrirá revelando uma pérola a que se chama “o seu verdadeiro significado” é constituir com estes tipos de objectos uma relação desequilibrada (Danto 1986, 168).

Em sentido oposto, a tese de que a filosofia não é mais do que um género literário, onde importa mais *como* se diz do que *o que* se diz, e teses análogas que advogam uma espécie de unidade ou pelo menos indiferença entre filosofia e literatura, perde de vista aquilo que é especialmente interessante e próprio de ambas as práticas. Além disso, tirando casos excepcionais, não costumamos ter dúvidas na distinção entre uma obra filosófica e

uma literária, nem em apontar obras filosóficas com elementos literários, ou com uma construção literária muito relevante, ou obras literárias que versam assuntos filosóficos.

Danto sinaliza ainda de forma pertinente que a questão sobre a natureza da filosofia e a sua relação com a literatura é mais uma questão filosófica do que literária e recebe tendencialmente mais atenção por parte de filósofos do que por parte de escritores ou críticos. Mais ainda, na perspectiva deste autor, a filosofia da arte não é um ramo menor e excêntrico da filosofia, é o seu próprio “coração” (Danto 1986, 169), já que é a partir desse tipo de investigação que se coloca de forma mais aguda o problema “o que é a filosofia?”, justamente para a distinguir e compreender as formas como se relaciona com a arte, que sempre a provoca e questiona (*idem*).

A hipótese de que a arte possa ter um papel, ou pelo menos, um efeito na ética, por seu lado, não é uma ideia especificamente contemporânea. É esse, aliás, o motivo que faz com que Platão refira a “longa disputa” entre filosofia e literatura na *República*, onde o argumento termina famosamente com a expulsão dos poetas da cidade. A partir do século XVIII, contudo, com a progressiva secularização da sociedade e com as repetidas tentativas de fundamentar a moral na razão, e as suas críticas, e, fundamentalmente do final do século XIX em diante, com a destabilização das concepções tradicionais de, por exemplo, “bem”, esta hipótese foi ganhando relevância<sup>165</sup>. Esta é a ideia que justifica, por exemplo, que determinados livros se considerem “imorais” ou “impróprios”; e é também esta a ideia que,

---

<sup>165</sup> Um excuro histórico que cabalmente fundamentasse esta ideia é inoportuno neste ponto. Pode ver-se, a propósito de um assunto diferente mas próximo, o primeiro capítulo de *Efeitos da Literatura*, de Ângela Fernandes, “Falar de Efeitos da Literatura”, onde se faz um enquadramento da história da reflexão sobre os “efeitos”, designadamente morais, da literatura (Fernandes 2004).

em sentido contraditório, fundamente a tese de que a arte providencia aquilo que de melhor a vida humana pode ter<sup>166</sup>.

O problema, no século XX, era um tanto diferente. A ideia de que a arte, e concretamente a literatura, revela aspectos da natureza humana com uma força que habitualmente não caracteriza o discurso filosófico tornou-se um lugar comum. Sugere-se que a forma como algumas *nuances* do que é ser humano são comunicadas por autores literários é uma razão suficiente para incluir no trabalho filosófico, preocupado com esses tipos de assuntos, a leitura e o estudo dessas obras literárias.

É importante fazer uma ressalva. Parece haver dois momentos distintos que marcaram este período desta história. Por um lado, a distância entre a filosofia e a literatura (seja produção literária, seja estudos literários) parecia ser especialmente sentida (e sofrida) em ambientes filosóficos mais marcados pela influência positivista, ou pelo menos analítica, onde, retomando o modelo proposto por Haldane, a filosofia se pretendia assemelhar mais à ciência. Esta parece ser a experiência que Martha Nussbaum narra na Introdução a *Love's Knowledge* (1990), quando conta que nos seus estudos pós-graduados em Harvard encontrou muitas resistências à linha de investigação que pretendia seguir e que cruzava as áreas da filosofia, dos estudos clássicos e dos estudos literários (Nussbaum 1990, 12). Por outro lado, em ambientes mais marcados por um discurso filosófico menos austero, as relações entre filosofia e literatura foram sempre acontecendo, e na maioria dos casos, sem que se desencadeasse necessariamente reflexão aprofundada sobre esse facto. Esta espécie de convivência harmoniosa foi de alguma forma destabilizada pelo movimento da Desconstrução, que forçou esse momento da reflexão sobre a natureza e as relações

---

<sup>166</sup> No Prefácio a *O retrato de Dorian Gray*, Oscar Wilde tinha uma ideia semelhante em mente: «Podemos perdoar um homem por fazer uma coisa útil desde que não a admire. A única desculpa para fazer uma coisa inútil é que se a admire intensamente. Toda a arte é completamente inútil.» (Wilde 2000, 53:4)

possíveis entre filosofia e literatura, contribuindo para que vários autores (mais ou menos favoráveis às propostas de Derrida) se interessassem por estes assuntos. Na “Introdução” ao nono volume da *The Cambridge History of Literary Criticism - Twentieth-Century Historical, Philosophical and Psychological Perspectives*, os editores notam que

(...) a desconstrução tem de forma habitual sido vista, tanto por proponentes e como por detractores, como pertencendo àquele movimento do pensamento pós-modernista mais lato que trata ‘a realidade’ como um constructo puramente textual ou discursivo. Nessa medida – como testemunha o ensaio de Richard Rorty no volume 8 [desta] Cambridge History – a desconstrução pode prontamente ser listada do lado de uma cultura “burguesa liberal pragmatista do Atlântico Norte” que tomaria a crítica literária como o seu modelo para um novo estilo de pensamento ‘pós-filosófico’<sup>167</sup>. (Knellwolf, Norris, and Osborn 2001, 9:2)

Simultaneamente, a importância de considerações sobre ética a propósito da leitura de obras literárias foi ganhando o seu espaço, sem que com ela viessem obrigatoriamente considerações gerais sobre as relações entre as duas disciplinas. Wayne Booth é um bom exemplo disso: as suas preocupações são sobretudo, em primeiro lugar, em *The Company We Keep* (1988), restaurar e mostrar a pertinência e a legitimidade de uma “crítica ética”, e mais tarde, em *The Ethics of Teaching Literature* (1998), pensar como pode um professor de

---

<sup>167</sup> «(...) deconstruction has often been seen, by proponents and detractors alike, as belonging very much to that wider postmodernist movement of thought which treats ‘reality’ as a purely textual or discursive construct. To this extent – as witness Richard Rorty’s essay in the Cambridge History, volume eight – deconstruction can readily be enlisted on the side of a ‘North Atlantic postmodern bourgeois liberal pragmatist’ culture which would take literary criticism as its model for a new ‘postphilosophical’ style of thought.»



literatura ensinar eticamente – o que, do seu ponto de vista, passa por ensinar ética mas não como uma disciplina, até porque a disciplina em causa seria a literatura.

Booth nota que esta crítica que se alinha com a “nossa intuição de senso comum de falar sobre histórias em termos éticos, tratando as suas personagens e os seus criadores mais como pessoas do que como labirintos, enigmas ou puzzles textuais a decifrar” (Booth 1988, x) não é propriamente original:

Quando eu li pela primeira vez o argumento de Frederic Jameson em *Political Unconscious* de que o modo predominante de crítica do nosso tempo é ético (1981, 59), pensei que ele estava simplesmente errado. Mas à medida que fui investigando, tive de concluir que estava certo. Penso não apenas nos vários novos desafios abertamente éticos ao “formalismo”: pelos críticos feministas colocando questões embaraçosas sobre um cânone literário dominado por homens e sobre o que isso fez à consciência tanto de homens como de mulheres; pelos críticos negros seguindo os tipos de questões de Paul Moses sobre racismo em clássicos americanos; pelos neo-marxistas explorando preconceitos de classe nas tradições literárias europeias; por críticos religiosos que atacam a literatura moderna pelo seu “nihilismo” ou “ateísmo”. Estou mais a pensar na forma como até os críticos que trabalham arduamente para se purgarem de todo e qualquer interesse que não seja formal e abstracto acabam por ter um programa ético em mente – uma crença que uma dada maneira de ler, ou um dado tipo de literatura genuína, é o que nos fará melhor<sup>168</sup>. (Booth 1988, 5)

---

<sup>168</sup> «When I first read (...) Frederic Jameson’s claim in the *Political Unconscious* that the predominant mode of criticism in our time is the ethical (1981, 59), I thought he was just plain wrong. But as I have looked further, I have had to conclude that he was quite right. I’m thinking here not only of the various new overtly ethical and political challenges to “formalism”: by feminist critics asking embarrassing questions about a

A sua ideia é, portanto, assumir e restaurar a legitimidade de uma prática comum, uma prática que por diversas razões parecia ser ou trivial, “*common-sensical*”, ou marcadamente ideológica. O verso hipnótico de Auden “*poetry makes nothing happen*” servia, segundo Booth, como lema de um grande conjunto de críticos e professores de literatura que advogavam que tecer considerações minimamente éticas sobre obras de arte, nomeadamente literárias, era tomá-las sempre de forma errada; era supor, erradamente, que o seu valor estético dependia ou se relacionava de alguma forma com o seu valor ético. Explicando melhor, era negada a mera possibilidade de noções como ‘valor ético’ terem alguma aplicabilidade a propósito de obras literárias. Se as obras literárias se caracterizam por “*make nothing happen*”, não podem ser julgadas da mesma forma das coisas que acontecem verdadeiramente ou que fazem outras coisas acontecer. Para Booth, ao tratar assim as obras literárias, perde-se de vista uma dimensão fundamental da sua espessura enquanto histórias, enquanto histórias de pessoas feitas por outras pessoas. Ao mesmo tempo, um olhar para a arte como estritamente auto-referencial torna muito complicado, se não mesmo impossível, a justificação do valor da prática da crítica e da leitura. Alguns críticos, segundo Booth, queriam afirmar simultaneamente que a literatura era auto-referencial e encontrava o seu valor dentro da sua própria esfera (não tendo, propriamente, importância fora de si própria), e que as obras literárias, enquanto obras de arte, eram importantes no geral, isto é, para qualquer pessoa enquanto pessoa. O que Booth dá a

---

male-dominated literary canon and what it has done to the “consciousness” of both men and women; by black critics pursuing Paul Moses’s kind of question about racism in American classics; by neo-Marxists exploring class biases in European literary traditions; by religious critics attacking modern literature for its “nihilism” or “atheism”. I am thinking more of the way in which even those critics who work hard to purge themselves of all but the most abstract formal interests turn out to have an ethical program in mind – a belief that a given way of reading, or a given kind of genuine literature, is what will do us most good.»

entender, assim, é que se se quer defender que as obras literárias, ou as obras de arte, têm uma relevância que extravasa os círculos dos artistas, dos *connoisseurs* e dos críticos, é necessário provar porque é que e em que medida é que interessam à generalidade da população – e a ideia de que as obras literárias reflectem e questionam assuntos éticos que importam a todos (as chamadas “questões existenciais”) parece ser uma boa candidata para esta “prova”.

Não tem cabimento agora uma análise mais exaustiva da proposta de Booth, nem da reacção que encontrou por parte de artistas ou críticos literários. Importa, contudo, assinalar um aspecto importante de uma das discussões que se poderia ter a propósito dessa sua perspectiva. Defender, como Booth, a possibilidade e a pertinência de uma “crítica ética” não tem de coincidir totalmente – embora por vezes pareça ser efectivamente essa a sua proposta – com a ideia de que a literatura (entendendo-se aqui por literatura tanto a produção como o estudo e a crítica de obras literárias) *deve* alguma coisa à sociedade. Isto é, a ideia de que a literatura deve ser um elemento educador ou transformador do mundo, ou das pessoas, ou das sociedades. Essa ideia seria uma ideia *moralista* da literatura. Mas não será necessário que *ética* e *moralismo* coincidam. Isto é, pode-se hipoteticamente argumentar que a familiaridade com obras literárias e os seus estudos equipasse os leitores com “ferramentas” para enfrentar o ético nas suas vidas, sem que essas “ferramentas” correspondam a crenças sobre o que é o bem, o mal, a felicidade, etc; isto é, sem que houvesse um “conteúdo moral” a ser transmitido através da leitura de obras literárias, e portanto, sem a suposição de que a literatura pode fornecer ou corrigir códigos morais<sup>169</sup>. O exercício das capacidades necessárias para a leitura literária torna-as disponíveis para serem usadas noutros âmbitos da vida, designadamente o ético.

---

<sup>169</sup> A proposta de Rorty em *Contingency, Irony and Solidarity* (1989), cujo detalhe não podemos abordar aqui, tem contornos que se assemelham a esta hipótese.

Uma elucidativa instância de um argumento contra aquilo a que se está a chamar *moralismo* na literatura e nos estudos literários é apresentado por Stanley Fish em “Why Literary Criticism is like Virtue”, um artigo publicado em 1993 na *London Review of Books*, e integrado depois em *Professional Correctness: Literary Studies and Political Change* (1995)<sup>170</sup>. Aí, uma das teses centrais do crítico contra uma tendência que identifica na academia americana e que resume sobre o epíteto “Estudos Culturais”, mais propriamente, contra a ideia de que os estudos literários se devem assemelhar mais com os ditos “Estudos Culturais” no sentido de ter uma responsabilidade de intervenção no mundo, pode ser conduzido à noção de ‘prática’. A crítica literária e os estudos culturais são práticas, ou conjuntos de práticas. A noção complementar da de prática, neste caso, é a de comunidade – ou seja uma prática ou um conjunto de práticas é definida pela comunidade dos seus praticantes, é o que eles fazem. Não que os praticantes possam fazer qualquer coisa – aquilo que eles fazem deve ser tomado pela comunidade dos praticantes da prática em questão como sendo o que se faz aí, isto é, como correspondendo a essa prática.

Para se poder participar numa tal comunidade e correspondente prática, e assim fazer alguma coisa que seja considerado “o que se faz aqui”, é preciso ter algum conhecimento de o que é que “se faz aqui”. Fish afirma que esse conhecimento não é, na verdade, um conhecimento discreto de regras ou teses, mas mais um conhecimento diferencial que permita, por exemplo, distinguir o que faz um crítico literário daquilo que faz um historiador, ou um sociólogo. Para o crítico, os “Estudos Culturais” são – no

---

<sup>170</sup> Existem algumas diferenças nas duas versões do texto, mantendo-se o argumento central. Essas diferenças têm, em alguns casos, que ver com as diferenças nas ocasiões dos dois textos. A versão de 1993 é um artigo para uma revista, a versão de 1995 é uma conferência incluída numa série que o autor proferiu em Oxford. Aqui faz-se referência à versão de 1993, que é a citada. Uma vez que se consultou a versão *online* do artigo, sem números de página, a citação é localizada através da indicação do parágrafo.

máximo – uma prática diferente da crítica literária, e que isso não significa forçosamente que sejam a abordagem honesta ou a única que produz resultados verdadeiros. E, o que “ser diferente” aqui quer dizer é que os “Estudos Culturais” têm (ou são) um conjunto de práticas distintas – da crítica literária – partilhadas por uma comunidade que sabe identificar aquilo que os seus membros fazem justamente como ‘Estudos Culturais’. Por isso, a ideia de aproximar aquilo que a crítica literária faz daquilo que fazem os “Estudos Culturais” (a saber, na versão criticada por Fish, querer responsabilizar-se por qualquer coisa a que se pode chamar “um mundo melhor”) implica, em primeiro lugar, a perda da crítica literária enquanto prática naquilo que tem de distinto. Fish nota, porém, que para mostrar o que seja a especificidade da crítica literária, não podemos apelar a critérios “transcendentes” a esta prática, que permitam de forma descomprometida compará-la e distingui-la de outras. É no exercício da própria prática que se descobrem as suas especificidades, é na busca daquilo a que MacIntyre chamaria “os bens internos” da prática da crítica literária que se exhibe justamente aquilo em que ela consiste. Assim, para explicar e ilustrar o seu argumento, Fish não oferece um tal critério nem muito menos uma definição de ‘estudos literários’ – o que faz é comentar um verso de Milton<sup>171</sup>. Através desse comentário o autor consegue mostrar como aquilo que os proponentes dos Estudos Culturais prescrevem não é reconhecido pela comunidade dos críticos literários como sendo o que “aí se faz”, mas como outra coisa – outra coisa não necessariamente melhor, pior, mais vasta ou mais verdadeira.

A ideia de Fish sobre uma hipotética justificação da importância ou do valor da literatura e dos estudos literários é radicalmente diferente da de Booth, o é completamente evidente desde a primeira frase do artigo: “Há uma diferença entre tentar entender o que um poema quer dizer e tentar compreender que interpretação de um poema vai contribuir

---

<sup>171</sup> O verso é de *Paradise Lost*, e é «and Devils to adore for Deities».

para o derrube do patriarcalismo ou para os esforços de guerra” (Fish 1993, primeiro parágrafo). Aliás, o argumento sobre justificação do valor da prática dos estudos literários é esclarecido no final do comentário ao verso de *Paradise Lost*, onde Fish conclui:

Vejo que ao tentar apresentar um exemplo de crítica literária caí sob o domínio dos seus imperativos e estou agora a seguir a minha análise de uma forma séria em vez de como uma mera ilustração. É assim que isto é para mim. Não consigo manter-me afastado da coisa. É o que eu faço; e, em última análise, essa é a única justificação que posso dar para a sua prática. Diz-se normalmente que a justificação, para ser válida, não pode usar os termos da actividade justificada. ‘Eu gosto disso’ ou ‘é isso que eu faço’ são explicações depois do facto. Estas afirmações não demonstram valor, negociam na sua suposição. Na verdade, contudo, essa é a única forma em que uma justificação descola do chão. Argumentos justificatórios apenas são inteligíveis se o valor que eles afirmam revelar ou defender for pressuposto e estiver (sub-repticiamente) a guiar o processo no fim do qual é triunfantemente revelado. A justificação nunca começa do zero, mas só pode começar se tudo o que se procura demonstrar for tomado como garantido. A exigência de uma justificação *ab ovo* tem dentro a suposição que entrar numa dada profissão é um assunto de escolha deliberada, como em ‘depois de considerar todas as hipóteses decidi tornar-me um crítico literário ou um engenheiro ou um limpa-chaminés’<sup>172</sup>.

(Fish 1993, penúltimo parágrafo)

---

<sup>172</sup> «I see that in the course of presenting an example of literary criticism I have fallen under the sway of its imperatives and am now pursuing my analysis seriously rather than as a mere illustration. That’s the way it is for me. I can’t stay away from the stuff. It’s what I do; and that, finally, is the only justification I can offer for its practice. It is usually said that justification, in order to be valid, must not borrow its terms from the activity being justified. Only a justification that ‘I like it’ or ‘that’s just what I do’ are explanations after the fact. Such

Não é, contudo, desta forma que escolhemos as nossas profissões, como se fosse possível uma escolha fora e independente da participação em qualquer destas comunidades. Tipicamente o que acontece é que estas justificações são dadas “dentro” destes trabalhos, e como tal, usam as suas ferramentas, os seus termos.

Mais recentemente, já nas primeiras décadas do século XXI, ocorreu uma viragem importante na discussão acerca do valor das artes e humanidades. Por razões que veremos adiante, a ideia de que o estudo da literatura, ou até de forma mais geral, das humanidades, tem uma importância ética (e até política), parece ter ganho valor na *defesa* deste tipo de práticas e das instituições onde ocorrem contra cortes de financiamento e outros constrangimento a que chamaremos, para abreviar, económicos. Este é o ponto de partida do ensaio *Not for Profit* (2010) de Martha Nussbaum.

O contexto que justifica a necessidade de uma tal defesa é caracterizado pela autora ao longo do primeiro capítulo, onde são elencados os vários sinais de alarme que anunciam (e em alguns casos, demonstram mesmo) que humanidades, ou melhor as escolas de humanidades, se encontram no princípio do século XXI sob ataque. O principal motor deste “ataque” é descrito como económico. A ideia é que, na vasta maioria dos países ocidentais, é a economia que determina as opções políticas que se vão tomando, e determina-as sempre no sentido de otimizar o crescimento económico, mensurável através de parâmetros como o Produto Interno Bruto *per capita*. Ora esta orientação

---

statements do not demonstrate value, they trade on its assumption. In fact, however, that is the only way a justification gets off the ground. Justificatory arguments are only intelligible if the value they claim either to uncover or defend is presupposed and is (surreptitiously) guiding the process at the end of which it is triumphantly revealed. Justification never starts from scratch, but can only ever begin if everything it seeks to demonstrate is already taken for granted. The demand for justification *ab ovo* has within it the assumption that entering a profession is a matter of deliberate choice, as in, ‘after considering all the options I decided to become a literary critic or an engineer or a chimney sweep.’»

rapidamente descarta a aposta nas artes e humanidades em favor da formação em áreas mais directamente relacionáveis com aquilo que estes parâmetros medem, por exemplo, uma formação virada para os negócios, para as tecnologias ou para a ciência aplicada.

Nussbaum, que tem sido uma crítica do uso do PIB *per capita* como indicador do desenvolvimento de um país e responsável por propostas alternativas<sup>173</sup>, fundamenta a sua defesa não na ideia de que estes parâmetros sejam desadequados, mas na tese de que uma educação nas humanidades é essencial até para os fins que estes parâmetros simbolizam, ou seja, até para fins como ‘crescimento económico’ ou ‘desenvolvimento da economia’. Esta é a primeira e talvez a mais estranha contradição da sua proposta, mas não será a única, como veremos.

Em traços gerais, o seu argumento é o seguinte: uma educação nas humanidades permite adquirir e desenvolver uma série de características, como a tolerância e o respeito pela diferença, o espírito crítico e autonomia, que são fundamentais ao bom funcionamento das democracias, que são, por sua vez o sistema político conhecido mais favorável ao próprio crescimento económico e onde têm sentido estes indicadores. Para que este argumento funcionasse, então, seria preciso que estivessem reunidas várias condições, cada uma baseada numa ligação mais frágil que outra. Temos a ligação entre a aprendizagem das humanidades e a aprendizagem de um determinado conjunto de competências, a ligação entre a aprendizagem dessas competências e a manutenção de sistemas democráticos, a ligação entre a manutenção de sistemas democráticos e a ideia de “um mundo melhor” ou

---

<sup>173</sup> Nussbaum propõe, a partir do seu estudo de Aristóteles, a chamada “*capabilities approach*”, cuja tese central é que os governos devem dar aos cidadãos as condições que os tornem capazes de viver e fazer florescer uma vida rica, boa, com a qual se sentem bem e na qual têm oportunidade de ser e fazer aquilo que valorizam. Uma abordagem a esta dimensão política do pensamento da autora é incomportável neste momento, apesar de haver relações interessantes entre ela e os outros aspectos a que aludiremos.



de desenvolvimento, para não sair do vocabulário nussbaumiano. E, mais ainda, mesmo se se verificasse a pertinência de todas estas ligações, a estrutura porventura sólida do argumento não chegaria para garantir a sua qualidade, uma vez que se parte da assunção que o valor das humanidades depende da sua utilidade para um determinado fim que lhes é completamente exterior.

Isto é, o que Nussbaum está a sugerir é que as humanidades têm valor porque permitem produzir cidadãos de um determinado tipo. Ora, se este é um tipo de raciocínio que facilmente aplicamos a *robots* de cozinha ou a ferramentas em geral, a força do argumento não parece ser idêntica se estivermos a falar de formas de criação ou de estudos artísticos ou humanísticos. Mesmo que não se adopte uma perspectiva radicalmente auto-referencial, a ideia de que as artes e as humanidades encontram o seu sentido ou valor apenas e na medida em que produzem cidadãos de um determinado tipo devia espantarnos, na medida em que supõe uma conexão directa e necessária entre ler determinadas obras literárias (ou apreciar determinadas obras artísticas, se o argumento for mais geral) e exhibir um determinado tipo de comportamentos.

Sobre esta ideia haverá mais a dizer, mas por enquanto queria retomar o pormenor do argumento de Nussbaum para sublinhar uma palavra. No fim do terceiro capítulo do seu estudo, Nussbaum coloca uma pergunta: “Que lições sugere esta análise quando perguntamos o que podem e devem fazer as escolas para produzir cidadãos numa e para uma democracia saudável?” (Nussbaum 2010, 45). A palavra é ‘produzir’.

Nesta palavra reside o primeiro problema da argumentação de Nussbaum. Independentemente de considerações sobre o que são as humanidades, sobre o seu valor e um seu hipotético papel, e até sobre fins adequados para a educação, o argumento de Nussbaum depende crucialmente da ideia de que o que as escolas – e também as famílias – fazem aos humanos menores que lhes são confiados é bem descrito pela palavra “produzir”. A evidência disso é constatável pela repetição. Existem vinte e oito ocorrências

deste verbo ao longo da obra e dez delas são usos análogos ao da questão mencionada acima, ou seja, são casos em que a palavra escolhida para designar aquilo que as escolas ou as famílias fazem às pessoas enquanto elas são jovens. Vejam-se alguns exemplos elucidativos:

Se uma nação quer promover este tipo de democracia humana, sensível às pessoas e dedicada a promover oportunidades para “vida, liberdade e a busca da felicidade” a cada pessoa, que capacidades precisará de produzir nos seus cidadãos?<sup>174</sup> (Nussbaum 2010, 25)

Todas as sociedades contêm em si pessoas que estão preparadas para viver com outras nos termos do respeito e reciprocidade mútuos, e pessoas que procuram o conforto da dominação. Precisamos de compreender como produzir mais cidadãos do primeiro tipo e menos do segundo<sup>175</sup>. (Nussbaum 2010, 29)

A nossa digressão histórica mostrou-nos uma tradição viva que usa valores socráticos para produzir um certo tipo de cidadão: activo, crítico, curioso, capaz de resistir à autoridade e à pressão dos pares<sup>176</sup>. (Nussbaum 2010, 72)

As faculdades não podem transmitir o tipo de aprendizagem que produz cidadãos globais a menos que tenham uma estrutura de “artes liberais”: ou seja,

---

<sup>174</sup> «If a nation wants to promote this type of humane, people-sensitive democracy dedicated to promoting opportunities for “life, liberty and the pursuit of happiness” to each and every person, what abilities will it need to produce in its citizens?»

<sup>175</sup> «Every society contains within itself people who are prepared to live with others on terms of mutual respect and reciprocity, and people who seek the comfort of domination. We need to understand how to produce more citizens of the former sort and fewer of the latter.»

<sup>176</sup> « Our historical digression has shown us a living tradition that uses Socratic values to produce a certain type of citizen: active, critical, curious, capable of resisting authority and peer pressure. »

um conjunto de cursos educacionais, fora dos requisitos do assunto principal, para todos os alunos<sup>177</sup>. (Nussbaum 2010, 93)

O método desta “produção” consiste essencialmente numa pedagogia com elementos de filosofia, de literatura e de outras humanidades como a história, para que as capacidades de pensamento crítico e de empatia emocional se desenvolvam. O produto desse método são cidadãos adequados às democracias modernas: tolerantes da diferença, respeitadores, críticos, autónomos.

Existem vários problemas com esta ideia de “produção”, mas antes de avançar é útil apresentar o que poderia ser uma perspectiva muito diferente sobre os fins da educação:

Introduzir filosofia nas escolas não fará certamente mais mal do que já foi feito pela introdução da sociologia ou economia ou outras disciplinas com as quais o *curriculum* foi carregado. Mas aquilo de que precisamos nas escolas é de menos disciplinas, não mais, para que seja possível atingir maior grau de profundidade. E a profundidade filosófica depende crucialmente de ter aprendido muito de outras disciplinas. Aquilo de que todas as crianças precisam é de muita história e muita matemática, incluindo cálculo e estatística, alguma física experimental e astronomia observacional, conhecimento de Grego suficiente para ler Homero e o Novo Testamento, e, se falante nativo de Inglês, o conhecimento de outra língua moderna suficiente para conversar, e grandes quantidades de literatura inglesa, especialmente Shakespeare. Também tem de haver tempo para música e arte. A filosofia devia ser introduzida a nível universitário [undergraduate].

---

<sup>177</sup> «Colleges cannot convey the type of learning that produces global citizens unless they have a liberal arts structure: that is, a set of general education courses for all students outside the requirements of the major subject.»

Pelo menos um curso de filosofia, e mais adequadamente dois, deviam ser obrigatórios para todos os universitários. Claro que uma educação deste tipo requeria uma alteração muito grande nos nossos recursos e prioridades, e, se bem-sucedida, produziria nos nossos alunos hábitos de mente que os incapacitariam para o mundo contemporâneo. *Mas incapacitar os nossos alunos para o mundo contemporâneo devia, em qualquer caso, ser um dos nossos objectivos educacionais*<sup>178</sup>.

(Pyle 1999, 83)

Esta foi a resposta de Alasdair MacIntyre a uma pergunta que lhe foi colocada numa entrevista para a revista *Cogito* sobre a pertinência de incluir a filosofia no currículo das escolas do Reino Unido.

Entre a ideia de educação que está patente nesta resposta e a ideia de Nussbaum existem semelhanças importantes – por exemplo, sobre a importância da literatura, que discutiremos adiante – mas são as diferenças que importam mais e que, de resto, são mais patentes. De facto, ao contrário de Nussbaum, MacIntyre sugere que a educação deve

---

<sup>178</sup> «Introducing philosophy into schools will certainly do no more harm than has been done by introducing sociology or economics or other subjects with which the curriculum has been burdened. But what we need in schools are fewer subjects, not more, so that greater depth can be acquired. And philosophical depth depends in key part on having learned a great deal in other disciplines. What every child needs is a lot of history and a lot of mathematics, including both the calculus and statistics, some experimental physics and observational astronomy, a reading knowledge of Greek, sufficient to read Homer and the New Testament, and if English-speaking, a speaking knowledge of a modern language other than English, and great quantities of English literature, especially Shakespeare. Time also has to be there for music and art. Philosophy should only be introduced at the undergraduate level. And at least one philosophy course, and, more adequately two, should be required of every undergraduate. Of course an education of this kind would require a major shift in our resources and priorities and, if successful, it would produce in our students habits of mind which would unfit them for the contemporary world. But to unfit our students for the contemporary world ought in any case to be one of our educational aims.» A ênfase no texto traduzido é minha.

ajudar os alunos a tornar-se impróprios, desajustados em relação ao mundo contemporâneo. É também importante que a ideia de “produção” perca escala – segundo MacIntyre, a educação produz hábitos mentais em pessoas, e não propriamente pessoas de um determinado tipo. Esta diferença, que pode parecer subtil demais para ser importante, é de facto, fundamental, como veremos à frente.



## 10. SOBRE EDUCAÇÃO

Tendo em mente o contraste estabelecido com a ideia de educação de Alasdair MacIntyre, voltemos à proposta de Martha Nussbaum. Em traços muito gerais, segundo a autora, os aspectos mais salientes e as matérias necessárias para uma educação que produz cidadãos “apropriados” para uma democracia são o ênfase no pensamento crítico, que um treino em filosofia enquanto debate socrático pode dar, o estudo da história e geografia globais, sublinhando a diversidade e a história cultural de diferentes grupos étnicos, especialmente os minoritários, o estudo da economia e história económica global, mas também a história do direito e alguma história política, o estudo comparativo das religiões, o estudo da literatura e das artes e alguma prática artística, a aprendizagem de uma língua estrangeira e finalmente, algum grau de especialização (num determinado assunto ou numa cultura ou país) escolhido pelo aluno. Estes elementos, como imediatamente se nota, condicionam tanto o conteúdo das aprendizagens como a própria didáctica. O fim do processo educativo deve ser um cidadão próprio para uma democracia, isto é, alguém que tenha desenvolvido a capacidade de participar de forma informada e criativa, autónoma e crítica nos debates da sua sociedade, a capacidade de pôr-se empaticamente no lugar dos outros, que trate o diferente com respeito, curiosidade e tolerância. Por essa razão, esta produção só funciona se as diferentes disciplinas acima forem ensinadas e aprendidas num contexto que promova o pensamento crítico autónomo em vez da simples memorização para efeitos de realização de testes, que promova o diálogo e a discussão de ideias, e não apenas a aprendizagem passiva de conteúdos.

É fácil concordar que estas sejam boas indicações pedagógicas no geral. Não é necessário nenhum argumento que prove que a produção de cidadãos próprios para democracia é o fim da educação para perceber como é mais apropriado de um ser humano pensar e debater em vez de simplesmente memorizar informação. Não é, portanto, este ponto que está em discussão. O que é muito menos óbvio é a lista de disciplinas que

Nussbaum julga serem prioritárias, tanto nas escolas como nas universidades, com as devidas adaptações. Aliás, basta ver como a lista também pouco consensual que MacIntyre propõe é diferente. Estas listas prendem-se com aquilo que se julga ser o fim próprio da educação e, aliadas a indicações pedagógicas, constituem o método de atingir esse fim, ele próprio também pouco óbvio. Menos evidente ainda é a expectativa de Nussbaum de que ao estudo destas matérias, nas condições que prescreve, se siga, como que necessariamente, a produção de “bons cidadãos”.

A primeira dificuldade com a proposta de Nussbaum é estritamente empírica: no fim do processo escolar não se constata nada que possa levar a que a imagem de “produção” tenha sentido. É preciso admitir que este ensaio de Nussbaum é, como ela própria indica, um “manifesto” (Nussbaum 2010, 121), e como tal, a autora está a recomendar, a prescrever, a defender o que seria um sistema educativo ideal. Esse sistema não está integralmente posto em prática em lado nenhum e por isso é impossível averiguar empiricamente o que seriam os seus resultados. É, claro, inegável que o tipo de educação que alguém teve condiciona o tipo de pessoa que é, seria facilmente possível encontrar estudos empíricos que corroborassem esta hipótese. Na verdade, contudo, não necessitamos sequer desse tipo de estudos, porque se fosse absolutamente indiferente a educação que alguém tem para o tipo de pessoa em que se torna, teríamos já abandonado pura e simplesmente a ideia de ter escolas, ou a ideia de que a educação das pessoas é importante (é, aliás, um direito humano das crianças). Não se verifica simplesmente que pessoas submetidas ao mesmo sistema educativo saiam com suficientes características semelhantes entre si para que se possa dizer que uma “produção” aconteceu, a não ser em aspectos não relevantes para o argumento de Nussbaum, por exemplo, saber ler ou saber fazer contas até um determinado grau de dificuldade, ou ter lido um determinado conjunto de obras literárias.



Mas este não é o principal problema. A questão fundamental é que esta ideia de educação, ou seja, a tese segundo a qual educar pessoas significa produzir um certo tipo de cidadãos, a saber, cidadãos livres e próprios para um sistema democrático, acaba por ser contraditória. A ideia de “produzir” cidadãos livres supõe que a escola pode determinar, ou de alguma maneira fazer com que os alunos sejam livres. Mas se alguém é livre porque outra pessoa determinou que o fosse, então não pode ser realmente livre. Ou os alunos já eram livres e continuaram a sê-lo, ganhando porventura uma maior consciência e um melhor domínio dessa sua capacidade, ou os alunos não eram livres e passaram a sê-lo porque foram submetidos a um determinado tipo de experiências (a que se chama ‘educação’) que os transformaram em livres. A segunda possibilidade, contudo, implica que a liberdade seja uma espécie de resultado condicionado, o que é manifestamente contraditório em relação à ideia que temos sobre o que é ser livre. Mesmo sem aprofundar ou esclarecer esta noção, e reconhecendo que pode haver um leque demasiadamente grande de respostas, se se quiser preservar a ideia simples de liberdade como possibilidade em maior ou menor grau de auto-determinação, segue-se que se a escola se julga capaz de “produzir” cidadãos livres, ou ignora ou mesmo desrespeita a liberdade dos próprios alunos.

É certo que Nussbaum não diz que a escola pretende produzir homens livres, mas cidadãos próprios para uma democracia, com as qualidades que referimos. Mas a democracia é o regime político dos homens livres, famosamente “o melhor dos piores” regimes, porque garante a liberdade dos seus cidadãos. Apesar de não falar directamente em liberdade, é claramente isso que está em causa como sub-texto quando Nussbaum fala de aprender a respeitar e tolerar a diferença ou aprender a pensar e discutir autonomamente. E, indiscutivelmente, isto são coisas que se aprendem e que se aprendem socialmente, quer dizer, com outras pessoas. Parece, portanto, fazer sentido que este tipo de pessoas e de cidadãos sejam o resultado do processo de aprendizagem ao longo dos

anos escolares e universitários, e mais ainda se se tomar esta hipótese em oposição à ideia de que as escolas e as universidades servem para “produzir” trabalhadores competentes e eficazes. Aliás, ironicamente, a noção de “produzir” poder-se-ia aplicar mais facilmente a ideias sobre educação que Nussbaum quer rejeitar, como a ideia de “produzir cidadãos que saibam fazer contas” ou que “saibam ler” ou “que saibam traduzir Homero” para terem bons resultados em exames ou encontrarem um emprego que seja “competitivo”. O próprio vocabulário industrial que a autora escolhe parece contrariar tanto o seu objectivo último de resgatar as humanidades, como as descrições que apresenta do que são escolas bem-sucedidas, e as suas críticas implícitas e explícitas à ideia segundo a qual educar é preparar, através de competências técnicas, para um determinado tipo de exames ou profissões.

Não se nega que se pode educar a liberdade, e educar para a liberdade, mas não parece ser exactamente isso que Nussbaum tem em vista. Produzir cidadãos próprios para as democracias liberais do século XXI, na óptica da autora, é condicionar as experiências dos jovens para que eles respondam a situações futuras com um conjunto de disposições, capacidades e crenças que estão previamente escolhidas e decididas por outrem (tolerância, capacidade de diálogo, etc.). Mesmo que se considere que estas disposições, capacidades ou crenças sejam desejáveis ou verdadeiras, inculcá-las de forma manipuladora na mentalidade não é aquilo a que se chama ‘educação’, mas aquilo a que se chama ‘propaganda’.

Nussbaum reconhece, e com razão, que o fim verdadeiro da educação tem sempre uma natureza normativa (Nussbaum 2010, 108). Isto é, para fazer sentido falar de um processo de educação, é preciso ter um fim em vista, e esse fim é normativo – é algo que se considera desejável que todos atinjam, que se considera um *bem*. Mas esse facto não a ilibava de ter de justificar esse fim, de o explicar, principalmente se ele não é evidente, como é o caso.

Este é o segundo problema com a proposta da filósofa. Pode dar-se o caso de os “valores democráticos” (*idem*) não se afigurarem como o fim próprio para a educação. Sobre este ponto é especialmente útil o contraste com MacIntyre. Ao contrário de Nussbaum, o filósofo não considera que a conservação (e eventual desenvolvimento) das democracias liberais do século XXI sejam um fim próprio para a educação. A animosidade de MacIntyre contra a contemporaneidade é prova disso mesmo, e portanto, para compreender o seu argumento, é necessário recordar, em traços gerais, as razões dessa animosidade.

Uma consideração breve de um dos argumentos de *Dependant Rational Animals* (1999) pode iluminar este ponto à luz de ideias especificamente sobre a educação e a sua importância para o florescimento humano. Ao longo da obra, MacIntyre defende que o fim principal da educação é alguém tornar-se um “*independent practical reasoner*” (MacIntyre 1999, 77), alguém capaz de usar a razão prática de forma independente, na medida em que essa transformação corresponde a um passo fundamental do florescimento humano.

Uma primeira fase desta educação, orientada principalmente pelos pais ou por aqueles que os substituem, e pelo círculo mais próximo da criança, tem como objectivo ensinar a criança a desenvolver-se de um estágio em que apenas visa a satisfação imediata dos seus desejos, que correspondem a necessidades corporais e emocionais (fome, sede, sono, querer segurança, etc.), para uma fase em que se torna capaz de se distanciar desses desejos e avaliá-los, pesá-los uns contra os outros, e averiguar se, numa dada circunstância, é bom para si satisfazê-los. Deste modo “(...) a criança passa do seu estado inicial de *ter*

*razões para agir desta maneira e não daquela para o estado especificamente humano de ser capaz de avaliar essas razões, revê-las ou abandoná-las e substituí-las por outras.*<sup>179</sup>” (MacIntyre 1999, 91)

Neste ponto, a criança torna-se educável não só pelos pais e no âmbito destas satisfações mais básicas, mas também por outras pessoas que a podem introduzir nas mais diversas práticas. E é através da introdução e participação nestas práticas que a criança vai desenvolvendo as restantes virtudes de que necessita para o seu florescimento. As virtudes, portanto, não requerem uma espécie de educação moral e específica, mas são adquiridas no curso da aprendizagem e desenvolvimento das mais diversas práticas, como hábitos e disposições necessárias para atingir os bens internos e a excelência nessas práticas. A criança ou jovem continua, portanto, dependente de outros, mas a sua dependência é agora diferente. MacIntyre sugere que esta dependência é caracteristicamente humana e não pode ser eliminada:

(...) a aquisição das virtudes, capacidades e auto-conhecimento necessários é algo que devemos em grande parte àqueles outros particulares em quem tivemos de depender. Quando finalmente nos tornamos pessoas independentes que raciocinam, geralmente no princípio da nossa vida adulta, muitas dessas relações estão, claro, terminadas. Contudo, não todas. Porque continuamos até ao fim das nossas vidas a precisar de outros para nos suster no nosso raciocínio prático<sup>180</sup>. (MacIntyre 1999, 94)

---

<sup>179</sup> «(...) the child moves from its beyond its initial state of having reasons for acting in this way rather than that towards its specifically human state of being able to evaluate those reasons, to revise them or to abandon them and replace them with others.»

<sup>180</sup> «(...) the acquisition of the necessary virtues, skills, and self-knowledge is something that we in key part owe to those particular others on whom we have had to depend. When we finally have become independent

Importa, por isso, a qualidade destas relações com os outros de quem dependemos; e, especialmente no caso dos professores que vão introduzindo nas diversas práticas, importa crucialmente que eles sejam excelentes nessas práticas, o que envolve a posse das virtudes necessárias para reconhecer e atingir os bens internos que lhes são inerentes.

Este é um aspecto onde há um forte contraste com o que vimos da proposta de Martha Nussbaum. A autora não tem nada de especial a dizer sobre os professores ou a qualidade dos professores, embora tenha vários tipos de prescrições didáticas. Mas MacIntyre sublinha que é fundamental não apenas que os professores saibam e saibam fazer um conjunto determinado de coisas, mas que *sejam* de determinada forma. Que exibam as virtudes necessárias para a excelência, e especialmente para atingir a excelência na prática que dominam, para que lhes seja possível mostrar aos alunos como se faz aquilo que ensinam. É significativo que se insista na variedade das diferentes práticas, a que correspondem diversas situações concretas e, portanto, diversas virtudes. Não acontece, por exemplo, que seja universalmente bom que um professor seja tolerante sem qualificações em todas as circunstâncias – excluir alguém que manifestamente não tem um determinado talento necessário para uma determinada prática pode ser um acto educativo (MacIntyre 1999, 89), da mesma forma que não tolerar<sup>181</sup> determinados comportamentos, hábitos ou atitudes que sejam incompatíveis com a excelência em dada área é um traço essencial num professor<sup>182</sup>, segundo este ponto de vista.

---

reasoners, generally early in our adult lives, many of these relationships are of course over. Yet this is not true of all of them. For we continue to the end of our lives to need others to sustain us in our practical reasoning.»

<sup>181</sup> Note-se que esta “exclusão” e esta “não tolerância” não comportam – nem podem comportar – nenhuma violência, desrespeito nem animosidade pessoal contra os seus alvos. Aliás, o argumento de MacIntyre é que, nestes casos, “excluir” ou “não tolerar” são propriamente actos educativos de benevolência.

<sup>182</sup> MacIntyre contrasta este tipo de cuidado de alguns professores com os alunos, e as virtudes que lhes correspondem, com o cuidado dos pais (na verdade, de forma particular das mães) pelos seus filhos,

Mas este não é o ponto fundamental do contraste entre os dois autores. Até aqui apenas se considerou que tipo de educação, segundo MacIntyre, favorece que alguém se torne um “*independent practical reasoner*”; mas tornar-se numa pessoa que saiba fazer raciocínios práticos de forma independente ainda é uma indicação que parece ter pouco conteúdo em relação ao que possa ser o “fim” da educação. Aliás, como recorda Aristóteles, a deliberação prática é sempre sobre os meios e nunca sobre o fim (Aristóteles 2004, 1112b 33–34), isto é, ser um “*independent practical reasoner*” pode servir de muito pouco, se não se tem uma ideia sobre o que fazer com essa capacidade. E o que tínhamos visto sobre aquilo que os autores consideram ser um fim adequado para a educação parecia ser contraditório, nomeadamente sobre a relação entre esse fim e as democracias liberais do século XXI. Em *Dependent Rational Animals*, MacIntyre apresenta uma noção de florescimento humano que requer condições que podem não se verificar facilmente nestes sistemas, e é por isso que se compreende que defenda que o fim da educação deva ser o de tornar as pessoas desadequadas a estes sistemas.

Os aspectos principais que mostram como pode ser complicado florescer, no sentido macintyreano, na contemporaneidade são a concepção da relação do bem comum com os bens individuais e o papel do raciocínio prático nessa negociação. Nas democracias contemporâneas, a ideia de que as relações entre as pessoas se podem categorizar ou como relações de troca de interesses ou como relações afectivas e de simpatia é dominante. Existe um conjunto de pessoas com quem nos relacionamos por razões emocionais e existe um conjunto de pessoas com quem nos relacionamos porque nos é conveniente. Os conjuntos podem ser sobrepostos em alguns casos. Se, além disso, se considera, como é

---

especialmente recém-nascidos, e virtudes que aí são necessárias, para mostrar que são virtudes de diferentes tipos, uma vez que se trata de dois momentos educativos distintos, em duas etapas diferentes, embora ambos necessários no florescimento humano.

comum fazer-se, que ‘bem’ significa ‘aquilo que satisfaz um desejo meu’, isto é que as noções de ‘bem’ e ‘preferência’ são equivalentes, então supõe-se que o que é ‘melhor para mim’ é maximizar a satisfação de preferências, e o raciocínio prático consiste em descobrir a forma de o fazer. Deste ponto de vista, a cooperação com os outros é funcional, isto é, serve o propósito de maximizar a satisfação das minhas preferências. As relações que se estabelece assim são relações de carácter económico e, em relação àqueles com quem coopero neste tipo de relações, é aceitável – é aliás racional – tratá-los de forma a que queiram continuar a cooperar comigo. É, assim, racional ajudá-los a alcançar algumas das suas preferências individuais, mesmo que a custo da satisfação de algumas das minhas, para que, no médio-longo prazo a cooperação se possa manter e funcionar em ordem à minha satisfação global. Nesta perspectiva, àqueles com quem não entramos em negociações deste tipo, não devemos nada. A forma como tratamos animais, bebés que ainda não nasceram, deficientes profundos<sup>183</sup> ou cidadãos de países longínquos que vivem em situações horripíveis depende da nossa simpatia por eles. Esta é uma ideia familiar a vários filósofos<sup>184</sup> do século XX e é nela que se fundamenta a ideia de que a literatura ou as artes devem fazer parte da educação das pessoas porque ajudam a fomentar ou aumentar a nossa simpatia, especialmente por pessoas que seriam alvos menos óbvios para ela.

Mas esta categorização das relações entre pessoas e esta perspectiva sobre a relação do bem comum com os bens individuais é, segundo MacIntyre, muito deficitária e impede o florescimento humano. Antes de procurar compreender a posição do autor a este respeito, é de notar que é esta premissa que faltava para compreender o argumento contra a educação que torna as pessoas “cidadãos adequados”. Educar as pessoas para se inserirem

---

<sup>183</sup> Estes são os citados por MacIntyre a partir de David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 268

<sup>184</sup> Por exemplo, Richard Rorty, em *Contingency, Irony and Solidarity* (1989) defende uma versão deste argumento.

num sistema ou numa mentalidade que intrinsecamente impede o seu florescimento enquanto humanas é impensável; é o contrário do que devia ser a educação. Porque é que, então, esta mentalidade contemporânea impede o florescimento humano?

MacIntyre sinaliza que a dicotomia entre relações de cooperação mútua com vista à satisfação de preferências e relações de simpatia e afectividade é falsa. Isto é, mesmo nas relações que descreveríamos como “de simpatia e afectividade” há a noção de que existem graus de simpatia e afectividade que devemos uns aos outros e a expectativa do cumprimento de um conjunto de regras e acções que configuram este dar e receber. Como diz o autor, “Os laços de simpatia e afectividade são sempre mais do que uma questão de simpatia e afectividade” (MacIntyre 1999, 117). Da mesma forma, as relações que existem em vista da satisfação de preferências não podem ser entendidas meramente como a execução do cálculo da sua maximização. O exemplo que o autor dá é ilustrativo: se é verdade que, como Adam Smith dizia, não é da benevolência do talhante que eu devo esperar a carne para o meu jantar, mas do seu interesse próprio, é também verdade que, se ao entrar no talho eu me deparar com um talhante a ter um ataque cardíaco e disser meramente “Ah, vejo que hoje não está numa boa situação para me vender umas febras” e me dirigir à concorrência, estou a arruinar qualquer tipo de relação que tinha com esse talhante, até a relação de mercado. Isto é, a mais económica das relações, para poder ser incluída numa lógica de florescimento humano, só é possível se inserida num tipo diferente de relação não mercantil, na verdade, de desinteresse.

Esta é uma versão menos aguda da ideia, de *After Virtue*, de que na compreensão da vida social “(...) dominante na cultura do individualismo burocrático (...) as virtudes



tornam-se marginais e a tradição das virtudes permanece central apenas nas vidas de grupos sociais cuja existência está nas margens da cultura central<sup>185</sup>” (MacIntyre 2007a, 225).

A educação é necessária porque a vida é uma busca do bem mas não acontece que nascamos já “prontos” para essa busca; precisamos de aprender, de moldar os nossos desejos e inclinações, tanto quanto possível, e de fortalecer a nossa vontade e a nossa humildade para quando não é possível essa aprendizagem.

A educação é também, e de forma igualmente importante, transmissão de cultura, de tradição, isto é, de sentido, de significado, daquilo que foi previamente composto e verificado pela experiência das gerações anteriores. Dito de outra forma, a educação supõe a comunicação de hipóteses de compreensão de si próprio, da vida, do mundo, cuja adoção existencial requer uma apropriação crítica, um assentimento real, e não uma simples memorização. Por transmissão de uma tradição neste sentido não se entende a comunicação de um conjunto de teses ou práticas históricas ou passadas; pelo contrário, introduzir alguém numa cultura supõe dar-lhe as ferramentas necessárias para a conhecer (conhecendo, naturalmente, alguma coisa sobre a sua história) e para, entrando nela, a criticar, a desenvolver, a expandir, a tornar sua. Esta ideia de educação reconhece, ao contrário da de Nussbaum, que a pessoa educada tem alguma coisa a dizer acerca do fim para o qual é educada, e tem-no necessariamente, porque é livre. Isto é, parte da ideia de que a liberdade não é apenas um dos fins da educação, mas um dos princípios. E assume também que a educação não é meramente um processo de treino de capacidades, mas que há conteúdos, ou seja, hipóteses de significado, que se transmitem, mas cuja adoção depende sempre, em última análise, daquele que é educado.

---

<sup>185</sup> «(...) dominant in the culture of bureaucratic individualism (...) the virtues become marginal and the tradition of the virtues remains central only in the lives of social groups whose existence is on the margins of the central culture.”

Ao contrário, “produzir” cidadãos de um determinado tipo pode ser entendido como formar pessoas com ideias iguais às dos educadores através de propaganda, isto é, procurando usar emoções e sentimentos para lhes retirar as hipóteses de não concordarem consigo – uma prática muito mais semelhante à argumentação sofisticada do que à socrática. É isto que parece estar implícito no argumento de Nussbaum, uma vez que não se admite a possibilidade de alguém livremente escolher alguma das convicções que a filósofa considera que brotam no mal pode existir em nós<sup>186</sup>.

Educar como “produzir” supõe ainda que as experiências que se oferecem aos alunos são suficientes para a aprendizagem (ou o condicionamento) de determinadas ideias, atitudes, comportamentos. Neste caso, Nussbaum afirma que o meio eficaz para esta produção são as humanidades, a filosofia, a história, as artes (são referidas a música, a dança e a literatura, mas a tese pode ser generalizada). O problema principal com esta afirmação é o de compreender como é que isto pode acontecer. Mas, mesmo antes dessa reflexão, surgem problemas secundários, embora não menos complicados, sendo o primeiro a simples pergunta: de que ‘humanidades’ está Nussbaum a falar?

A autora passar por cima das dificuldades inerentes à delimitação deste conceito, que têm aliás sido âmbito de extensas e frutíferas discussões nos campos dos estudos literários como da filosofia<sup>187</sup>. Mais ainda, estas disciplinas são elas próprias entendidas de

---

<sup>186</sup> No Capítulo III, “Educating Citizens”, Nussbaum passa em revista várias propostas de vários autores que vão no sentido de mostrar que o “mal” não vem de fora da comunidade, não está no “outro” que não faz parte de um determinado “nós”, como a autora considera que alguma retórica, especialmente norte-americana estipula, mas no interior da própria comunidade e da própria personalidade – seja em sistemas que facilitam ou promovem a diabolização e o nojo do diferente, sejam questões narcísicas não resolvidas ou mal resolvidas na infância. (Nussbaum 2010, 27–46).

<sup>187</sup> Para uma ampla discussão deste assunto e das relações entre literatura e a noção de humanidade, pode ver-se *A Ideia de Humanidade na Literatura do Início do Século XX*, de Ângela Fernandes. (Fernandes 2013)

forma bastante restrita. Por exemplo, quando a autora fala, por exemplo de filosofia, aquilo que está a querer dizer é “*socratic argument*” (Nussbaum 2010, 47) e a figura de Sócrates é o grande exemplo citado. Assim, para Nussbaum, a formação em filosofia corresponde à aprendizagem do debate honesto, respeitador da opinião alheia, que procura a validade dos seus argumentos e não a mera expressão de opiniões, a perseguição daquilo que se considera verdadeiro a ponto do sacrifício de si próprio.

Sócrates, contudo, não era um exemplo de alguém que discute com as outras pessoas em pé de igualdade. Pelo contrário, Sócrates tem pelo menos a vantagem de se saber ignorante, ao contrário daqueles que, enganados, se consideram conhecedores; Sócrates é, segundo o oráculo, “o mais sábio dos homens”, epíteto que, como vimos, tem a estrutura de uma vocação que o próprio entende e adota, a ponto de se comprar a uma parteira<sup>188</sup>, capaz de ajudar os outros a desenvolver opiniões verdadeiras. Kierkegaard sublinha, ainda a este propósito, e aliás, famosamente, o papel fundamental da ironia socrática<sup>189</sup>. Sócrates não era tampouco famoso por chegar a consensos ou soluções. Aliás, a maioria dos diálogos platónicos que o têm como personagem principal acaba em aporias, isto é, na constatação de que afinal os intervenientes não sabiam alguma coisa que pensavam saber. E, se é aceite que o reconhecimento da própria ignorância é um aspecto fundamental da filosofia, não é tão óbvio perceber como discussões que levam a este tipo de conclusões possam ser úteis para um sistema democrático. Isto é, Sócrates nunca termina uma discussão dizendo qualquer coisa como “pronto, não sabemos, mas não faz mal, vamos então procurar arranjar uma solução que seja minimamente aceitável por todos, ou pelo menos pela maioria, e continuamos as nossas vidas”. As democracias vivem tanto

---

<sup>188</sup> No *Teeteto* (Plato 1921, 149a).

<sup>189</sup> Especialmente em *O Conceito de Ironia Constantemente referido a Sócrates* (Kierkegaard 1991)

de debate, como de pragmatismo, e não consta que Sócrates fosse especialmente hábil neste último.

Sócrates, como de resto Nussbaum reconhece, foi morto pela democracia ateniense. Poder-se-ia argumentar que é justamente porque os sistemas democráticos têm os seus perigos, como alertou o filósofo grego, que é necessária uma educação como a que Nussbaum prescreve. Mas nesse caso, não se trata, afinal de “produzir” bons cidadãos, a menos que “bons cidadãos” queira dizer pessoas que questionam as democracias – o que vai mais na linha do que MacIntyre sugere. E, assim, fica também provado que “democracia” não pode ser um fim em si para a educação – a democracia poderá, na melhor das hipóteses ser um meio para outro fim, e será necessário averiguar que fim é esse.

Já em relação às artes, e especificamente à literatura, ficamos a saber que quando Nussbaum sugere que o currículo das escolas e mesmo das universidades deve incluir o estudo de obras literárias, aquilo que tem em mente são obras literárias que sirvam o propósito expresso de alargar a simpatia e a empatia dos leitores a indivíduos ou grupos que são habitualmente ignorados ou mesmo desprezados (Nussbaum 2010, 107). A arte em geral, e a literatura em particular, põe ainda em movimento a imaginação, que é uma competência fundamental para os negócios. E claro, a atenção àquilo que habitualmente ignoramos, faz de nós cidadãos mais tolerantes e curiosos.

Esta ideia de Nussbaum parece assemelhar-se à tese de que o melhor que a literatura tem para nos oferecer são competências para-técnicas e correcções ideológicas, e já vimos, acompanhando Stanley Fish, alguns dos problemas, e porventura os principais, que esta última ideia levanta. Acrescenta-se o facto de que se se fizesse um *syllabus* tendo como premissa exclusiva a necessidade deste tipo de correcções, o mais natural seria deixar de fora uma enorme e importantíssima fatia da literatura mundial, por ter sido escrita maioritariamente por homens brancos e ricos. Claro que as artes, e a literatura em

particular, questionam e por vezes até criticam de forma muito aguda os preconceitos e as crenças estabelecidas. Mas a própria crença de que a literatura serve o propósito de edificar as pessoas, ou as sociedades, é frequentemente posta em questão, se não mesmo estilhaçada, por obras literárias. A história da literatura e dos estudos literários está cheia de casos de pessoas que não aprenderam nada de bom com a literatura, isto é, nada do que Nussbaum desejasse que aprendessem: D. Quixote, Madame Bovary, Emma.

Um dos aspectos que as histórias destas personagens têm em comum é o facto de todas terem lido mal, isto é, terem tido uma relação desajustada com as obras literárias que leram, talvez por se terem esquecido justamente que eram obras literárias e não “a realidade”, ou por terem cobiçado para si (ou para as suas amigas, no caso de Emma) o brilho e as aventuras das personagens dos romances que leram. Mas este tipo de leitura parece ser precisamente aquilo que Nussbaum nos está a pedir para fazer. A sua sugestão é que da leitura de *Invisible Man* (um romance de 1952 escrito por Ralph Ellison que aflora os temas da discriminação racial) deve seguir-se uma atenção muito literal àqueles que até agora nos eram invisíveis.

Ainda sobre a possibilidade de as artes e humanidades favorecerem um certo tipo de relações entre as pessoas, relações pautadas pela atenção, empatia, tolerância, curiosidade e respeito, há que recordar o modo como, famosamente, George Steiner sublinhou a impotência das humanidades e de uma educação erudita e rica face a um estado de percepção generalizada de “crise” no princípio da segunda metade do século XX (Steiner 1971, 3–9), e em particular face ao Holocausto. Uma educação erudita e rica nas humanidades não foi suficiente para prevenir tal tragédia. Aliás, o argumento de Steiner aponta na direcção contrária – esse tipo de cultura pode ter sido a fonte dos problemas contemporâneos, tragédias incluídas. Isto é, mesmo se se assumisse que a familiaridade com as artes e humanidades orienta a “produção” de cidadãos, não seria evidente que essa “produção” fosse no sentido desejado por Nussbaum. Uma correcção do *syllabus* (ou

cânone) revelar-se-ia insuficiente, já que o mesmo tipo de obras artísticas é evocado por Nussbaum e Steiner para se referirem a efeitos quase diametralmente opostos.

Finalmente, o último dos problemas secundários com o argumento de Nussbaum é que a defesa das humanidades que apresenta torna-se puramente instrumental. Se o motivo do estudo das humanidades ou da literatura é que este é necessário para que as democracias vingam, e porque é bom que as democracias vingam, então, estas disciplinas e práticas não parecem ter valor em si. As obras de arte têm valor enquanto comunicadoras de um determinado conjunto de ideias e crenças sobre o mundo que têm o propósito de alimentar um determinado sistema político. Na medida em que servem esse propósito, devem ser valorizadas. Se não servem, nem por isso. Mais uma vez, existe aqui uma confusão entre arte e propaganda. Este raciocínio é profundamente simplista; no seu fundamento está a convicção que as obras literárias ensinam directamente qualquer coisa que tem que ver tanto com o seu conteúdo como com a forma que o exprime. Mas, como vimos, a própria literatura questiona esta tese, não faltando casos de personagens que fizeram coisas estranhas, e que não correspondiam a nada que se pudesse chamar ‘aprendizagem’ no sentido de Nussbaum, justamente porque leram assim.

Esta esperança de aprender com obras literárias é muito semelhante à esperança de se tornar uma boa pessoa por via de uma especialização académica em ética – ambas têm como fundamento a ideia de que um determinado conjunto de coisas que se podem saber sustenta uma vida boa. Ainda que, no caso da leitura de obras literárias, segundo a perspectiva de Nussbaum, não se trate num primeiro nível de “saber”, mas porventura de “sentir”. Ler determinadas obras pode provocar determinados sentimentos – um alargamento da simpatia. E esse alargamento sustenta a constituição ou correcção de disposições habituais ou de comportamentos e atitudes determinadas.

A instrução na literatura e nas artes pode cultivar a simpatia de diversas formas, através do envolvimento com várias obras literárias, musicais, de belas artes e

dança diferentes. (...) Mas é necessário ter em atenção quais são os prováveis pontos cegos particulares do estudante, e os textos devem ser escolhidos em função disso. Já que todas as sociedades em todos os tempos têm os seus pontos cegos particulares, grupos dentro da sua cultura e também grupos no estrangeiro que é especialmente provável que sejam tratados de forma ignorante e obtusa. As obras de arte (seja literárias, seja musicais ou dramáticas) podem ser escolhidas para promover a crítica dessa obtusidade e uma visão mais adequada do não visto<sup>190</sup>. (Nussbaum 2010, 106–107)

Só que aquilo que imediatamente se sente não tem necessariamente um poder tão transformador como Nussbaum parece supor. Se tivesse, bastaria ler com atenção as notícias. Aliás, se tivesse, nem conseguiríamos ler as notícias.

Não é, contudo, neste ensaio que a autora desenvolve em todo o folêgo a sua teoria de como aprendemos ética com obras literárias; é no anterior *Love's Knowledge* (1990), onde estão coligidos alguns dos artigos mais importantes que escreveu sobre o tópico das relações entre filosofia e literatura. Como tal, é necessário considerar alguns momentos desses ensaios para compreender mais profundamente o que está em causa na sua proposta.

As duas teses fundamentais que essa obra vai explorando e aprofundado são apresentadas pela autora na Introdução: a primeira é a ideia de que o estilo da escrita

---

<sup>190</sup> «Instruction in literature and the arts can cultivate sympathy in many ways, through engagement with many different works of literature, music, fine art, and dance (...). But thought needs to be given to what the student's particular blind spots are likely to be, and texts should be chosen in consequence. For all societies at all times have their particular blind spots, groups within their culture and also groups abroad that are especially likely to be dealt with ignorantly and obtusely. Works of art (whether literary or musical or theatrical) can be chosen to promote criticism of this obtuseness, and a more adequate vision of the unseen.»

importa, na medida em que exprime aquilo que se considera relevante e, mais que isso, não é separável do conteúdo que está a ser apresentado. A segunda, que depende da aceitação da primeira, é que o estilo da prosa filosófica convencional não exprime adequadamente determinadas ideias sobre “o mundo e como devemos viver nele” (Nussbaum 1990, 3), ideias essas que apenas se exprimem convenientemente através da literatura e de um discurso literário que seja “mais complexo, mais alusivo, mais atento aos particulares” (*idem*). Esta segunda tese serve como premissa de um argumento geral sobre a necessidade de inclusão de certas obras literárias na disciplina da ética, bem como da adopção de alguns métodos e vocabulários dos estudos literários, na reflexão e discussão sobre essas ditas obras. Os ensaios de *Love’s Knowledge* instanciam este tipo de trabalho.

Se a primeira das teses de Nussbaum é relativamente fácil de aceitar, pelo menos numa versão literal, a segunda suscita mais perguntas, desde logo, a de saber a razão de o discurso literário, ou pelo menos artístico, ter a exclusividade de expressão adequada das respostas sobre o mundo, a vida, e como viver no mundo que Nussbaum considera verdadeiras. É, antes de mais, necessária uma ressalva – nos ensaios de *Love’s Knowledge*, por ‘literatura’ entende-se principalmente narrativa literária. A poesia não é aqui considerada, e mesmo o teatro ou outros modos discursivos apenas são referidos na sua eventual dimensão narrativa, isto é, enquanto histórias que se contam. Trata-se, portanto, de romances, embora Nussbaum reconheça que, para o tipo de investigação que pretende seguir, algumas biografias ou textos dramáticos pudessem ser apropriados (ou mais dificilmente contos<sup>191</sup>), desde que fossem escritos num estilo que

(...) dê atenção suficiente à particularidade e à emoção e desde que envolvam os leitores nas actividades relevantes de procura e sentimento, especialmente

---

<sup>191</sup> Nussbaum afirma ter incluído no seu estudo apenas um conto em cuja estrutura narrativa encontrou a complexidade que considera adequada: “Learning to Fall”, de Ann Beattie



sentimento relativo às suas possibilidades bem como às das personagens<sup>192</sup>.

(Nussbaum 1990, 46)

Naturalmente, nem todos os romances cumprem estas condições, e o conjunto de obras literárias que Nussbaum apresenta ao longo dos ensaios foi especialmente escolhido para investigar um número determinado de questões. Outros romances seriam apropriados para outros assuntos.

Poder-se-iam levantar algumas questões a este propósito, como também se poderia pressionar mais a tese de que a forma literária é a única capaz de expressar certas ideias sobre ética, mas a dificuldade principal com as duas teses de Nussbaum prende-se com uma espécie de optimismo que a autora tem sobre a possibilidade da comunicação do ético através de romances.

Candace Vogler apresentou algumas críticas muito pertinentes a este tipo de esperança no ensaio de 2007 “The Moral of the Story”. Estas críticas vão no sentido de mostrar como a ideia de procurar em obras literárias e nos métodos dos estudos literários respostas para “como hei-de viver?” é, sob vários aspectos, uma ideia estranha. Desde logo, é altamente problemático o modo como se opera a “ponte” entre o que as personagens estão a sentir e viver e o que se passa na vida dos leitores dos romances. Nussbaum sugere que, lendo um determinado acontecimento entre duas personagens, por exemplo, um pai e uma filha, alguém que faça uma generalização do tipo “é assim que os pais e as filhas se devem comportar” está claramente a perceber mal, já que o essencial, e o que requer uma obra literária, é a atenção à particularidade. Mas a ideia “todas as filhas com esta personalidade e esta história que tiverem pais com esta personalidade e esta história, e que

---

<sup>192</sup> «(...) gives sufficient attention to particularity and emotion, and so long as they involve the readers in relevant activities or searching and feeling, especially feeling concerning their possibilities as well as those of the characters.»

estiverem numa situação com estas particularidades, devem exhibir o mesmo grau de sensibilidade que esta à sua situação particular” depende de um conjunto que terá apenas um elemento (“as filhas com esta personalidade e esta história etc”) e de uma noção muito vaga como “o mesmo grau de sensibilidade”. Alguém consumido pelo problema do que fazer à sua vida, ou do que fazer em determinada circunstância dificilmente aprenderá alguma coisa nesta leitura.

Vogler acrescenta ainda que, em alguns casos, “fazer como fazem as boas personagens de um bom romance”, ou fazer como fazem os bons leitores de um bom romance obrigar-nos-ia a acções eticamente pouco recomendáveis. Um bom leitor de um bom romance deve tentar saber tanto quanto possível sobre as personagens, sobre a sua vida, sobre a sua intimidade. Na “vida real”, uma atenção semelhante forçar-nos-ia a espiar os momentos de intimidade das outras pessoas, a ler a sua correspondência, e de forma mais dramática, a acabar com as suas vidas, para que pudéssemos conhecê-las inteiras. (Vogler 2007, 15).

Parece-me, contudo, que o elemento fundamental da crítica de Vogler a Nussbaum a ter em consideração para a presente discussão sobre a pertinência da literatura para a educação, concretamente para a aprendizagem ética (para a comunicação do ético, como se disse anteriormente), se resume na ideia, que parece ter escapado a Nussbaum, de que a actividade da leitura pode, em determinadas circunstâncias, ser uma evasão e não uma aprendizagem.

A sugestão de Vogler de que “é muito mais fácil lidar com a companhia de um bom romance do que com a companhia de um ser humano” é especialmente apropriada se tivermos em consideração que a comunicação do ético consiste, acima de tudo, em dar instruções. Para alguém aprender uma virtude (ou várias) importa pouco os romances que leu. Não é que a leitura de um romance (ou de outra obra literária) não possa ajudar a compreender ou a conhecer melhor uma virtude, ou um vício, ou as suas vantagens e

desvantagens; não é portanto, uma questão de aquisição de vocabulário. É que é difícil aprender estes tipos de disposições, especialmente quando não correspondem a inclinações naturais de temperamento. Não nos transformamos em pessoas sensíveis ao sofrimento alheio ou em pessoas carinhosas porque descobrimos ou nos convencemos que ser sensível ou carinhoso é bom<sup>193</sup>. É necessária uma alteração nos hábitos, porventura mais elementares, uma educação dos desejos. E, se a leitura de um livro (ou o visionamento de um filme, etc.) podem despoletar um interesse verdadeiro por essa mudança – essa conversão – depois, dificilmente o conseguem sustentar. É possível que um avaro descubra que sempre foi avaro por ler, por exemplo, *Hard Times*, de Charles Dickens. É até possível que a partir desse momento queira deixar de o ser. O que é difícil é que essa leitura (e apenas isso) o transforme imediatamente em generoso. Para que isso fosse uma possibilidade, ‘ler’ não poderia ser aquilo a que habitualmente chamamos ler.

Alguém que leia uma narrativa literária em busca de uma resposta sobre o que fazer com a sua vida está a perder, porque a sua leitura será sempre conduzida e limitada às suas particularidades, à sua situação; está a perder também porque só muito dificilmente encontrará aí a ajuda de que precisa. Portanto, o problema não é só que se imagina que é muito mais fácil mudar do que é, também pode ser um problema sobre o que se faz quando se lê – sobre as expectativas que se têm acerca dos potenciais efeitos dessa leitura<sup>194</sup>.

---

<sup>193</sup> Note-se que aqui ‘bom’ não depende de nenhum conteúdo “moral” e continua a ter o significado de “necessário para o florescimento de uma vida boa, preenchida”

<sup>194</sup> Embora não se possa comportar, neste momento, uma análise aprofundada desses tópicos, é bom notar que vêm a propósito destes assuntos as discussões sobre a pertinência de uma “biblioterapia” de leitura de obras literárias como auto-ajuda, que aliás se pode estender à leitura de obras filosóficas, e outras tendências contemporâneas de cruzar literatura e estudos literários com terapia, como a “medicina narrativa”. E, num

Por outro lado, faz sentido supor que a leitura possa despertar uma preocupação ética, mesmo se não responde a problemas ou situações concretas. A ideia, por exemplo, de que a leitura de obras literárias constitui uma aprendizagem de vocabulários morais é relativamente incontroversa, como se disse. Além disso, não se discute que a ética se joga numa dimensão existencial, em que têm de estar envolvidos não apenas a razão, como captadora de universais, mas a sensibilidade, a vontade e o sentimento. Trata-se da apropriação existencial da verdade como bem, ideia famosamente captada pelo Cardeal John Henry Newman: “Muitos homens vivem e morrem por um dogma; nenhum homem será um mártir por uma conclusão. (...) Ninguém, digo eu, morrerá pelos seus cálculos, morre-se por realidades”<sup>195</sup> (Newman 1903, 93).

De forma semelhante, é fácil admitir que mais facilmente se impressiona ou se comove alguém com uma história do que com um axioma. Mas, outra vez, a leitura literária não consegue sustentar e manter esta preocupação ética que eventualmente despoleta. O ético corresponde à esfera da acção, joga-se, concretiza-se quando se fazem coisas. E por isso, a sua comunicação e aprendizagem não pode ser uma transferência de conteúdos que não saem do âmbito da reflexão, que não beliscam a vida no imediato. É preciso notar que a atenção à forma do discurso e às relações entre forma e conteúdo para que Nussbaum chamava a atenção caem dentro da esfera desta transferência de conteúdos, no sentido de ideias. Acabam, assim, por pertencer ao âmbito da reflexão, da abstracção, e de ser engolidas por ele, sem que nenhuma alteração se produza necessariamente na esfera do

---

sentido diametralmente oposto, há que referir o recente debate sobre “*trigger warnings*” e outros cuidados a ter a partir da constatação de que obras literárias podem “fazer mal” a pessoas.

<sup>195</sup> «Many a man will live and die upon a dogma: no man will be a martyr for a conclusion. (...) No one, I say, will die for his own calculations: he dies for realities.»

imediato<sup>196</sup>. É por esta razão que são semelhantes, e igualmente desajustadas, as esperanças na filosofia e na literatura no sentido da comunicação e aprendizagem do ético.

---

<sup>196</sup> Ver Capítulo 8.



## 11. NARRATIVA E VIDA: CONSIDERAÇÕES FINAIS

No capítulo precedente sugeriu-se que a esperança de que a literatura pudesse substituir a filosofia enquanto meio de comunicação e aprendizagem do ético é infundada, e por razões semelhantes ao que se tinha visto a propósito das potencialidades da própria filosofia. No que diz respeito a ter uma vida boa, o estudo da literatura não parece ser mais eficaz do que o da filosofia, apesar da tendência recente de sugerir, como faz Martha Nussbaum, que o estudo da literatura precisa de ser incluído na filosofia, para dar conta do campo da Ética.

Poderia, contudo, existir um ângulo diferente para a reflexão sobre um eventual papel da literatura e dos estudos literários na busca pela vida boa, especialmente se se concordar com a perspectiva de Alasdair MacIntyre, segundo a qual a vida, e portanto a identidade dos humanos, é uma unidade narrativa (MacIntyre 2007a, 218–219). Se assim for, não será possível que a proficiência em ler narrativas, especialmente literárias, dê alguma vantagem “ética”? Importa, portanto, antes de mais, recordar em traços gerais a ideia de MacIntyre, bem como perspectivá-la em confronto com algumas críticas que tem recentemente recebido, para tentar depois esclarecer esta questão.

A ideia de que a identidade humana é narrativa constitui uma tese basilar de várias propostas teóricas contemporâneas oriundas tanto das humanidades como dos estudos sociais. Além de filósofos como MacIntyre, Charles Taylor<sup>197</sup> ou Paul Ricoeur<sup>198</sup>, inúmeros psicólogos, sociólogos, críticos literários e outros estudiosos têm defendido e argumentado a partir desta ideia, desenvolvendo os seus trabalhos nas mais variadas direcções. Não é possível imaginar que existe um corpo doutrinário robusto que estes intelectuais partilham, além da asserção de que a narrativa é a forma da identidade humana, seja pela diversidade

---

<sup>197</sup> Ver, por exemplo, *Sources of the Self* (Taylor 1989)

<sup>198</sup> Ver, por exemplo *Tempo e Narrativa, Tomos I, II e III* - traduções de Constança Marcondes Cesar, Marina Appenzeller e Roberto Leal Ferreira (Ricoeur 1994; Ricoeur 1995; Ricoeur 1997)

de métodos e disciplinas envolvidas na discussão, seja porque se constata que, mesmo partindo desta ideia principal como fundamento, é possível defender ideias contraditórias entre si<sup>199</sup>.

No caso de MacIntyre (e de Charles Taylor), a tese de que a identidade é narrativa está ligada com a ideia de que a vida humana se compreende como uma busca, isto é, como uma narrativa orientada para um fim, a que se chama ‘bem’. Note-se que ‘bem’ aqui não está ainda categorizado como ‘moral’ no sentido contemporâneo da palavra, que Anscombe desdenhava. ‘Bem’ é tomado em sentido aristotélico como aquilo que se tem em vista, como aquilo que se quer alcançar. Aliás, uma das questões fundamentais que motiva a *Ética a Nicómaco* é saber o que pode ser este bem, que bem merece ser o fim para o qual uma vida inteira se dirige, o que merece ser objecto do nosso desejo e não simplesmente o que se encontra já a sê-lo. E, é preciso notar que os candidatos examinados se afastam todos da “moralidade”: o prazer, as honras e riquezas, a contemplação da verdade (Aristóteles 2004, 1095b14–1096a11).

---

<sup>199</sup> Há vários exemplos desta possibilidade. Aqui, a título ilustrativo, escolhemos apenas um que será analisado mais à frente e que se relaciona com a função do narrador/protagonista de uma narrativa-vida. Pode-se, por exemplo, afirmar que, uma vez que somos os autores e, simultaneamente, narradores e protagonistas da nossa história-vida, temos total poder de escolha sobre o modo como a contamos. Nesta perspectiva, interessa sobretudo, para uma vida boa, a forma como elaboramos a narrativa e nos relacionamos com ela, mais do que a ligação que essa narrativa tem com aquilo que efectivamente acontece. Esta versão contradiz a versão macintyreana, na qual somos protagonistas/narradores, mas apenas co-autores da nossa história, isto é, não temos um poder de escolha total sobre a nossa história, simplesmente porque não controlamos tudo o que acontece. Portanto, enquanto co-autores/narradores temos a responsabilidade não apenas de contar uma história boa, mas de garantir que essa história é uma versão adequada e verdadeira daquilo que efectivamente acontece. Explorar-se-á mais aprofundadamente esta ideia no decorrer do capítulo.



Em síntese, esta proposta consiste em afirmar que a narrativa é o modo como compreendemos acções e vidas humanas, concretamente, a nossa. O primeiro momento onde esta ideia surge, em *After Virtue*, é uma passagem em que MacIntyre está a descrever o “homem homérico”<sup>200</sup>:

O homem, portanto, que faz o que deve move-se firmemente em direcção ao seu destino e à sua morte. É a derrota e não a vitória que jaz no final. Perceber isto é em si próprio uma virtude; na verdade, é uma parte necessária da coragem perceber isto. O que está envolvido nessa compreensão? O que seria percebido se as ligações entre coragem, amizade, fidelidade, a sua casa, o destino e a morte fossem compreendidas? Certamente que a vida humana tem uma forma determinada, a forma de um certo tipo de história. Não acontece apenas que os poemas e sagas narrem o que acontece aos homens e mulheres, mas que, na sua forma narrativa, os poemas e sagas capturem uma forma que estava já presente nas vidas que eles relatam<sup>201</sup>. (MacIntyre 2007a, 124)

---

<sup>200</sup> MacIntyre está a apresentar a história do conceito de virtudes, sublinhando que diferentes sociedades e épocas históricas o compreendiam e usavam de formas distintas, aplicando-o a diferentes listas de qualidades. Esse percurso não será retomado aqui. Em traços gerais, à análise das virtudes no “homem homérico” e nas “sociedades heroicas”, segue-se uma reflexão do autor sobre as virtudes na Atenas da “época de ouro”, depois uma apresentação da perspectiva de Aristóteles, seguida da discussão das abordagens de alguns dos seus seguidores medievais cristãos, e finalmente uma comparação de todos estes com o que é as listas de virtudes apresentadas nos romances de Jane Austen e “a que Benjamin Franklin elaborou para si mesmo” (MacIntyre 2007a, 182).

<sup>201</sup> « The man therefore who does what he ought moves steadily towards his fate and his death. It is defeat and not victory that lies in the end. To understand this is itself a virtue; indeed it is a necessary part of courage to understand this. But what is involved in such understanding? What would have been understood if the connections between courage, friendship, fidelity, the household, fate and death had been grasped? Surely that human life has a determinate form, the form of a certain kind of story. It is not just that poems and sagas

Segundo o autor, a forma narrativa não é um elemento que a literatura (sejam obras literárias, seja uma sensibilidade literária) acrescente à vida humana; pelo contrário, a vida por si própria, “tem uma forma determinada, a forma de um certo tipo de história” (MacIntyre 2007a, 124).

Esta ideia é expandida na segunda fase da análise que o filósofo faz do conceito de virtude. A primeira fase dessa análise – que aqui não será explicada em detalhe – mostra a relação entre os conceitos de ‘virtude’ e de ‘prática’, mas deixa espaço para objecções acerca da possibilidade de práticas más, ou acerca de situações em que a posse e exercício de uma virtude colide com o exercício de outra. Para responder a estas questões, o autor aponta a necessidade de um contexto moral mais amplo (isto é, mais amplo do que apenas as práticas regionais em que alguém esteja envolvido). Aristóteles tinha algo semelhante em vista quando recordava, não sem perplexidade, que se se quer saber se alguém foi bom e feliz ou não, tem de se tomar em consideração a vida inteira dessa pessoa. MacIntyre afirma que alguém a quem falem virtudes não falha apenas num determinado conjunto de práticas regionais – é à sua vida inteira que falta qualquer coisa. Esta unidade tem de ter uma direcção, caso contrário, as escolhas e o reconhecimento de que virtude ou virtudes são requeridas em cada situação seria totalmente arbitrária, o que também não corresponde à nossa experiência (MacIntyre 2007a, 201–202).

Importa, para esta sugestão de MacIntyre, que a vida de alguém seja um intervalo de tempo determinado, isto é, com um princípio e um fim, uma unidade. O que o filósofo afirma é que a forma como concebemos *isso* é narrativa, é contando a história do que acontece desde o princípio até ao fim. A narrativa, assim, não está a ser tomada como uma

---

narrate what happens to men and women, but that in their narrative form poems and sagas capture a form that was already present in the lives which they relate.»

composição técnica ou forma discursiva nem sequer como uma construção literária, fruto da criação de artistas:

A narrativa não é o trabalho de poetas, dramaturgos e romancistas reflectindo acerca de eventos que não tinham nenhum tipo de ordem narrativa antes de lhes ser imposta uma pelo trovador ou escritor; a forma narrativa não é um disfarce nem uma decoração<sup>202</sup>. (MacIntyre 2007a, 211)

Que a forma da vida seja narrativa é, por assim dizer, um facto. Ou seja, a nossa maneira, enquanto humanos, de a compreender configura-se necessariamente como uma história. Os argumentos de onde MacIntyre deriva esta tese relacionam-se com a nossa experiência do tempo, da vivência do tempo como passado-presente-futuro, e também com a nossa forma particular de tornar as acções (nossas e dos outros) inteligíveis – descrevendo-as, mostrando os contextos em que acontecem, relacionando-as com eventos anteriores e posteriores, – numa passagem que ecoa os argumentos de Elizabeth Anscombe a este propósito<sup>203</sup>. Perceber, pode ser dito, é conhecer a história relevante.

É ainda necessário acrescentar que MacIntyre, como já foi referido, sublinha que não somos apenas os protagonistas das nossas próprias histórias-vidas; somos co-autores:

Devo enfatizar que o que o agente é capaz de fazer e dizer inteligivelmente enquanto actor é profundamente afectado pelo facto de não sermos nunca mais (e às vezes menos) do que os co-autores das nossas próprias narrativas.

---

<sup>202</sup> « Narrative is not the work of poets, dramatists and novelists reflecting upon events which had no narrative order before one was imposed by the singer or writer; narrative form is neither disguise nor decoration.»

<sup>203</sup> Ver o ensaio “Under a Description” (Anscombe 1979)

Apenas na fantasia vivemos a história que nos agrada<sup>204</sup>. (MacIntyre 2007a, 213)

A distinção entre co-autoria e autoria é muito relevante: aí reside o reconhecimento de que de não somos responsáveis principais, não escolhemos, não criamos, inúmeros aspectos que fazem parte das nossas vidas. Isto acontece até com os elementos da nossa vida que consideramos especialmente importantes: seja porque nascemos já com uma gama vastíssima de aspectos corporais em relação aos quais temos pouquíssima ou mesmo nenhuma margem de manobra; seja porque a família, a cultura, as tradições em que nos inserimos pelo simples facto de termos nascido têm características que são, na sua grande maioria, alheios e anteriores à nossa existência; seja ainda porque durante tempo da nossa vida nos cruzamos com todo o tipo de seres que, tendo uma existência independente da nossa, nela interferem com a sua presença ou com a sua acção. A minha história é o produto de inúmeros encontros com outras histórias, que têm os seus próprios protagonistas, narradores e co-autores, o que a torna imprevisível e de alguma forma pouco controlável. A ideia de que a forma narrativa poderia garantir um certo domínio é, portanto, ilusória.

É também nesta noção que reside a principal diferença entre a narrativa enquanto forma da vida e a narrativa enquanto modo literário. Inúmeras razões podem ser apontadas por um poeta para explicar porque é que determinada pedra se encontra em determinado caminho (até razões que deflacionam a sua intervenção ou responsabilidade nesse facto), mas, em última análise, sem ele, e sem o seu poema, essa pedra não existiria; enquanto sem

---

<sup>204</sup> «I must emphasize that what the agent is able to do and say intelligibly as an actor is deeply affected by the fact that we are never more (and sometimes less) than the co-authors of our own narratives. Only in fantasy do we live what story we please.»

mim, as pedras que estão no meu jardim continuariam pacificamente a sua existência de pedras.

Falta salientar que a narrativa que constitui uma vida humana é unitária. Para MacIntyre, a vida, para ser compreendida enquanto vida, tem de ser compreendida enquanto uma unidade. Não se trata de uma unidade estática, mas de uma unidade narrativa. Isto é, a sua unidade vem, em primeiro lugar, de ser uma narrativa. Mas, se a vida é também a busca de algum bem, a noção de “busca” é o segundo aspecto dessa unidade. Isto é, a narrativa ela própria tem a forma de uma busca, que lhe garante a unidade. A imprevisibilidade e o carácter teleológico são, para o autor as duas características fundamentais que garantem a inteligibilidade da história das nossas vidas<sup>205</sup>.

Este é talvez o momento mais polémico da proposta macintyreana, mais estranho à mentalidade é a filosofia da “modernidade”, o que, de resto é perfeitamente reconhecido pelo próprio e está imediatamente patente no contraste entre esta visão da identidade e a visão “emotivista” que o autor descreve, ou com a visão que rejeita esta forma unitária através da crítica a noções globalista como a de carácter. Não se retomará estas possibilidades agora<sup>206</sup>, mas é útil colocar esta visão em relação com uma possibilidade teórica significativamente diferente, mas com pontos de contacto muito relevantes,

---

<sup>205</sup> MacIntyre nota, contudo, que é possível que dada narrativa de uma vida se torne ininteligível, e muitas vezes a um custo muito elevado: “Quando alguém se queixa – como fazem algumas das pessoas que tentam ou cometem o suicídio – de que a sua vida não tem sentido, ele ou ela está frequentemente e talvez caracteristicamente a queixar-se de que a narrativa da sua vida se lhe tornou ininteligível, de que lhe falta uma direcção, um movimento em direcção a um climax ou um *telos*.” / «When someone complains – as do some of those who attempt or commit suicide – that his or her life is meaningless, he or she is often and perhaps characteristically complaining that the narrative of their life has become unintelligible to them, that it lacks any point, any movement towards a climax or a *telos*.»

<sup>206</sup> Ver Capítulos 2 e 6

especialmente para a investigação que se segue sobre a eventual ligação entre saber contar a sua história e saber contar e ler histórias, em geral – a perspectiva de Iris Murdoch.

Iris Murdoch (1919-1999), autora britânica conhecida tanto pela sua obra literária como pelos seus contributos para a filosofia, foi também bastante crítica da filosofia moral contemporânea, especialmente da que se arrogava de ser pretensamente “neutra”, isto é, não normativa nem tendenciosa. Em “The Sovereignty of Good over Other Concepts”, a autora, que declara seguir a pista de Platão (Murdoch 1999, 369), começa por rejeitar a ideia (aristotélica e macintyreana) de que a vida humana possa ter um *telos*, ou pelo menos, um *telos* que lhe seja externo. Para Murdoch, a existência humana é auto-contida e “nós somos aquilo que parecemos ser, transientes criaturas mortais sujeitas à necessidade e à mudança”<sup>207</sup> (Murdoch 1999, 365). Esta ideia está em casa no ambiente filosófico e literário pós-kantiano, que, aliás, Murdoch critica severamente, e que segundo a autora tem o seu centro na ideia de que a “vontade é criadora de valor”. Isto é, a vontade é a faculdade fundamental no que diz respeito à ética, sendo, por isso, a unidade ética básica a “escolha”, e o atributo principal dos seres humanos, a liberdade. Não surpreende, portanto, que Murdoch sugira que o homem kantiano já tivesse “tido uma encarnação gloriosa cerca de um século antes na obra de Milton: o seu nome próprio é Lucifer”. (Murdoch 1999, 366)

Esta imagem, contudo, não dá conta de forma justa da experiência humana. Para a autora, a vida moral corresponde a um esforço por tornar-se melhor, tornar-se virtuoso, esforço esse que constitui a razão de si próprio e é aquilo que confere valor à vida:

Aqui encontramos a redenção notável da nossa tendência de esconder a morte e o acaso pela invenção de formas. Qualquer história que contemos sobre nós próprios consola-nos uma vez que impõe um padrão em alguma coisa que poderia de outra forma parecer intoleravelmente incerta e incompleta. É o

---

<sup>207</sup> «We are what we seem to be, transient mortal creatures subject to necessity and chance».

papel da tragédia, e também da comédia, e da pintura, mostrar-nos o sofrimento sem um arrepio e a morte sem consolação. Ou se há alguma consolação é a consolação austera de uma beleza que ensina que nada na vida tem valor excepto a tentativa de ser virtuoso<sup>208</sup>. (Murdoch 1999, 371)

Para Murdoch, portanto, a ideia de ser virtuoso não está relacionada com as “histórias que contamos sobre nós próprios”, como acontecia para MacIntyre, já que essas histórias apenas servem para esconder que a vida é fragmentária, “incerta”, “incompleta”<sup>209</sup>. E, o primeiro passo nessa tentativa de “ser melhor” tem de ser um passo na direção oposta a si próprio. Isto é, para Murdoch, somos, por natureza, mas também por herança cultural pós-kantiana, extremamente egoístas, centrados em nós próprios. Esse centramento corresponde a uma distorção na percepção da realidade, que a falsifica. Pensar que somos protagonistas de uma história, que vamos fabricando por medida, é falsificar a realidade de que somos criaturas passageiras, mortais, sujeitas ao acaso.

A beleza, mais propriamente a contemplação da beleza, pode servir como antídoto contra esta tendência, como impulso para este primeiro passo de “descentrar-se”<sup>210</sup>. Na contemplação da beleza, a atenção fica presa, focada, no objecto contemplado, e “tem-se um prazer esquecido de si próprio com a pura existência alheia independente e inútil de

---

<sup>208</sup> «Herein we find a remarkable redemption of our tendency to conceal death and chance by the invention of forms. Any story which we tell about ourselves consoles us since it imposes pattern upon something which might otherwise seem intolerably chancy and incomplete. It is the role of tragedy, and also of comedy, and of painting, to show us suffering without a thrill and death without consolation. Or if there is any consolation it is the austere consolation of a beauty which teaches that nothing in life is of any value except the attempt to be virtuous.»

<sup>209</sup> Alguns dos argumentos de Galen Strawson contra as ideias de identidade narrativa e narratividade em ética, que examinaremos à frente, partem deste mesmo princípio.

<sup>210</sup> O termo que Murdoch usa é “unselfing” (Murdoch 1999, 369).

animais, pássaros, pedras e árvores” (Murdoch 1999, 370). Aliás, é esta inutilidade, este “ser para nada” da arte que lhe confere um papel fundamental na aprendizagem da virtude, também ela “para nada”. Ser inútil ou “ser para nada” é o contrário de satisfazer um determinado e particular interesse próprio. O gozo na contemplação das coisas inúteis educa, assim, a virtude, porque se assemelha ao amor. No amor, o interesse próprio e o egoísmo têm de ser abandonados, e toda a atenção, toda a dedicação, têm de estar no objecto amado. A condição humana não permite, contudo, esta perfeição. Mas o simples facto do reconhecimento da imperfeição própria assinala um caminho e pode ser tomado como um vislumbre do que seria esse puro descentramento.

E, desta forma, afinal, a proposta de Murdoch ecoa alguns aspectos da de MacIntyre. Mesmo recusando a ideia de um *telos* exterior, a autora, seguindo de resto a famosa imagem de Platão, na *República*<sup>211</sup>, descreve a vida como uma busca pelo bem, uma busca que é a sua própria razão de ser.

Outro ponto de contacto importante é que Iris Murdoch também considera que a ideia de unidade é fundamental. Não se trata da unidade de uma fantasia que criamos, um constructo que falsifica a própria finitude e incompletude; é antes a intuição de uma unidade, de um universal, que convive com a consciência da diversidade dos particulares, e que segundo a autora “é o que recebemos em qualquer esfera da vida se procuramos o que é o melhor”. Esta é a mesma ideia de unidade que a autora tem em mente quando declara:

---

<sup>211</sup> A alusão de Murdoch é a famosa “Alegoria da Caverna”, em que Sócrates descreve uma ascensão das sombras em direcção à luz. A paráfrase de Murdoch é sintética e elucidativa: “Quando Platão quer explicar o Bem, usa a imagem do sol. O peregrino moral emerge da caverna e começa a ver o mundo real à luz do sol, e por último é capaz de olhar para o próprio sol” (Murdoch 1999, 376)/«When Plato wants to explain Good he uses the image of the sun. The moral pilgrim emerges from the cave and begins to see the real world in the light of the sun, and last of all he is able to look at the sun itself.»



Um estudioso sério tem grandes méritos. Mas um estudioso sério que seja também um homem bom sabe não só a sua disciplina mas o lugar próprio da sua disciplina no todo da sua vida. (Murdoch 1999, 379)

As ideias de Iris Murdoch, em “The Sovereignty of Good over Other Concepts” terão, é certo, diferenças substanciais e importantes relativamente às propostas de MacIntyre<sup>212</sup>, mas existe uma proximidade maior do que se poderia imaginar. Essa proximidade revela-se importante na tentativa de encontrar uma resposta, ou pelo menos uma aproximação diferente, à pergunta sobre as relações entre literatura, ética e vida, mas especialmente para pôr em perspectiva algumas das críticas mais recentes à ideia de unidade narrativa da vida, designadamente à posição de Galen Strawson a este respeito, já que o caso de Murdoch é mencionado por Strawson como um exemplo contra essa ideia.

No ensaio “Against Narrativity”, de 2004, Strawson questiona seriamente a abordagem a que chama “Narratividade” e que, por essa altura, se tinha tornado amplamente aceite em campos como a filosofia, a literatura, a sociologia, a antropologia, a psicologia e psicoterapia. Como já foi observado, a tese fundamental dos autores “narrativistas” é que a identidade humana é narrativa. Strawson distingue a tese a que chama “psicológica”, que afirma que “(...) os seres humanos tipicamente vêem ou vivem ou experimentam as suas vidas como uma narrativa ou como algum tipo de história, ou pelo menos como uma colecção de histórias”<sup>213</sup> (Strawson 2004, 428), da tese “ética” que sustenta que fazer isso é bom, isto é, “(...) é essencial para uma vida bem vivida, para a

---

<sup>212</sup> Aqui não se procederá a um levantamento nem a uma análise dessas diferenças, que nos desviariam irremediavelmente do assunto em discussão, embora esse trabalho fosse inegavelmente interessante e até pertinente.

<sup>213</sup> «(...) human beings typically see or live or experience their lives as a narrative or story of some sort, or at least as a collection of stories.»

verdadeira ou completa personalidade”<sup>214</sup> (*idem*). Estas duas ideias são independentes, e Strawson dá exemplos de autores que defendem as várias possíveis combinações entre elas. A sua posição é que são ambas falsas.

O argumento de Strawson contra o “Narrativismo psicológico” é um argumento contra a generalização, isto é, o que defende é que nem todas as pessoas experimentam a própria vida como uma narrativa, nem todas as pessoas descrevem ou compreendem a sua identidade como uma história. O autor afirma que há pessoas cuja experiência da vida ou da identidade não é bem descrita como uma narrativa, desde logo porque é “Episódica”, e não “Diacrónica”. Esclarece-se que, para aceitar o narrativismo psicológico não seria necessário estar no grupo dos “Diacrónicos”, mas essa é uma associação mais fácil e mais comum. Sendo um argumento contra uma generalização, parece ser suficiente, para o fazer funcionar, a apresentação de contra-exemplos. Strawson oferece-se a si próprio e a um belo conjunto de outros autores literários:

Entre aqueles cujos escritos revelam ser marcadamente Episódicos eu proponho Michel Montaigne, o conde de Shaftesbury, Stendhal, Hazlitt, Ford Madox Ford, Virginia Woolf, Borges, Fernando Pessoa, Iris Murdoch (uma pessoa fortemente episódica que é uma contadora de histórias natural), Freddie Ayer, Gorony Rees, Bob Dylan. Proust é outro candidato, apesar da sua memoriosidade (que pode ser inspirada pela sua Episodiocidade); também Emily Dickinson<sup>215</sup>. (Strawson 2004, 432)

---

<sup>214</sup> «(...) [a richly Narrative outlook] is essential to a well-lived life, to true or full personhood.»

<sup>215</sup> «Among those whose writings show them to be markedly Episodic I propose Michel de Montaigne, the Earl of Shaftesbury, Stendhal, Hazlitt, Ford Madox Ford, Virginia Woolf, Borges, Fernando Pessoa, Iris Murdoch (a strongly Episodic person who is a natural story teller), Freddie Ayer, Goronwy Rees, Bob Dylan.

Neste ensaio, Strawson apresenta simplesmente esta lista em nota de rodapé, mas, numa versão mais recente do mesmo argumento, a discussão é conduzida através da análise de passagens de alguns destes autores (e de outros) que ajudam a clarificar a razão de serem tomados como Episódicos. Trata-se de “The Unstoried Life”, um ensaio que encerra o volume *On Life Writing* editado por Zachary Leader em 2015.

Contra a tese ética, o argumento de Strawson é duplo: começa por ser um argumento contra um certo tipo de discriminação (que podia ser resumido na formulação “se há pessoas que são simplesmente não-narrativas, não se pode assumir que não possam viver uma vida boa”), que é depois elevado a uma ideia semelhante à de Iris Murdoch sobre “impor um um padrão” (Murdoch 1999, 371) fantasioso a um conjunto fragmentário e incompleto. Em última análise, Strawson sugere que pensar que a vida ou a identidade sejam narrativas, e que supor que pensamos a nossa identidade como uma história de que somos autores e protagonistas é errado, porque constitui uma espécie de falsificação – o autor põe em dúvida que os Narrativistas tenham razão, mesmo se pensasse que estão apenas a falar de si próprios (i.e., de pessoas que experimentam a vida de uma forma de entre as possíveis) e do que é bom para si.

O conceito fundamental para a compreensão da posição de Strawson é o de “Episódico”. Tal pessoa experimenta a vida como episódios singulares e sem relação necessária entre si. Um “Episódico” pode ter melhor ou pior memória, e não nega que experiências passadas enformem a pessoa que é no presente, assim como o fazem as expectativas futuras. O que é distintivo é que a pessoa que é no presente não tem uma continuidade narrativa fora desse presente.

---

Proust is another candidate, in spite of his memoriousness (which may be inspired by his Episodicity); also Emily Dickinson.»

Esta é uma ideia difícil de exprimir e talvez por isso, na versão recente do argumento, Strawson tenha optado por mostrá-la através de versos e citações de Montaigne, Emerson, Einstein, Proust ou Updike, para mencionar alguns exemplos.

Nas versões anteriores, Strawson esclarece que o que é episódico numa pessoa “Episódica” é a sua experiência de si enquanto *self*:

Se alguém é Episódico, em contraste, [E], não se pensa a si próprio, considerando-se como um *self*, como alguma coisa que estava lá no passado (remoto) e estará lá no futuro (remoto)<sup>216</sup>. (Strawson 2004, 430)

Para compreender esta definição, portanto, é necessário saber o que é “considerar-se enquanto *self*”. Strawson explica considerar-se enquanto *self* é atentar

(...) naquilo que eu me experiment a ser quando me apreendo a mim próprio especificamente como um *self* ou sujeito interior considerado como uma coisa diferente de GS, i.e. o ser humano que sou considerado como um todo<sup>217</sup>. (Strawson 2007, 87)

Esta definição de “*self*” é feita à medida para que o autor possa clarificar, como faz em “The Unstoried Life”, que uma pessoa “Episódica” é perfeitamente consciente da sua unidade “biológica”, o que quer dizer tanto a sequência “nascimento, primeira infância, infância, adolescência, idade adulta, flor da idade, maturidade, declínio, velhice e morte”, como a unidade garantida por um mesmo corpo, ainda que em mudança constante. O que acontece é que a consciência desta unidade não impede que a experiência destas pessoas

---

<sup>216</sup> « If one is Episodic, by contrast, [E] one does not figure oneself, considered as a self, as something that was there in the (further) past and will be there in the (further) future.»

<sup>217</sup> «...that which I experience myself to be when I’m apprehending myself specifically as a self or inner subject considered as something different from GS, i.e. the human being that I am considered as a whole.»

corresponda a sentir-se “nascido a cada momento/ Para a eterna novidade do Mundo” como no poema de Alberto Caeiro que Strawson cita.

Os argumentos de Strawson têm, parece-me, duas fraquezas principais. A primeira é que o autor acaba por incorrer exactamente no mesmo tipo de falácia de que acusa os Narrativistas: a generalização. Supor que Marya Shesteman, Oliver Sacks, Alasdair MacIntyre, que parecem partilhar a convicção de que a forma da identidade humana é narrativa concordam em muito mais coisas é simplesmente ilusório. A prova disso é que, mesmo se se considerar apenas os excertos destes autores que Strawson cita, é fácil encontrar pontos de discórdia, como foi observado logo de início a propósito da apelidada “viragem narrativa”. Incluir, assim, todos os autores a que chama “narrativistas” num mesmo grupo e argumentar contra as piores partes dos argumentos de cada um não é uma estratégia de argumentação adequada, embora talvez seja episódica.

Este é um aspecto particularmente necessário a recordar se se quiser reconsiderar a proposta de MacIntyre à luz destas críticas. Isto porque as ideias do autor sobre unidade narrativa da vida não parecem alinhar-se com algumas das teses mais recorrentes dos autores Narrativistas contemporâneos. Talvez o melhor exemplo disso seja a versão deflacionada de autoria (aliás, co-autoria) que MacIntyre recomenda, e que aliás Strawson reconhece como apropriada.

A ideia de narrativa, para MacIntyre, está associada à de inteligibilidade, mais do que à de auto-determinação ou auto-criação, que de resto são bastante estranhas ao pensamento do autor. Para MacIntyre, a própria acção tem um carácter histórico, que precisa de ser tido em conta para ser possível compreendê-la. As acções não são instantes isolados, mas tomam parte e têm significado *narrativamente*, isto é, no contexto de histórias que incluem intenções, cenários, etc. A narrativa, para MacIntyre, não corresponde a uma forma que se impõe à experiência, é a forma da experiência.

O argumento de Strawson contra esta tese é empírico: não é assim que várias pessoas, incluindo o próprio, descrevem a sua experiência. Como explicar isto?

Poder-se-ia supor, como alguns autores fazem (Strawson cita Marya Schechtman) que há versões inconscientes deste processo narrativo, que não se trata tanto de ter uma auto-narrativa explícita e disponível a cada instante, muito menos de saber localizar o momento presente dentro dessa narrativa, mas de “‘experimentar a vida como um todo unificado’ de uma forma que vai além da sua consciência básica de si próprios como indivíduos biológicos finitos e únicos com um certo *curriculum vitae*” (Strawson 2015, 291). Strawson não fica convencido de que a posse de uma narrativa autobiográfica, que afirma não ter, tenha algum papel na experiência ou construção da sua identidade pessoal, ainda que reconheça que:

Eu sei que a minha perspectiva global e comportamento presente são profundamente condicionados pela minha herança genética e espaço e tempo socio-cultural, incluindo, em particular, a minha educação precoce, e sei também, numa escala menor, que a minha experiência desta viagem de autocarro é afectada tanto pela conversa que estive a ter com A em Notting Hill como pelo facto de que vou a caminho de me encontrar com B em Kentish Town.<sup>218</sup> (Strawson 2015, 292)

Este exemplo mostra como, afinal, Strawson não pode estar assim tão longe do que MacIntyre tinha em mente. Mesmo sem ter de postular processos narrativos inconscientes, e sem requerer nenhum tipo de experiência pessoal particular ou talento para contar

---

<sup>218</sup> «I know that my present overall outlook and behaviour is deeply conditioned by my genetic inheritance and socio-cultural place and time, including, in particular, my early upbringing, and also know, on a smaller scale, that my experience of this bus journey is affected both by the talk I've been having with A in Notting Hill and the fact that I'm on my way to meet B in Kentish Town.»

histórias, se se pedisse a Strawson para explicar a tal viagem de autocarro, ou a razão por que era diferente de outra, seguir-se-ia uma história sobre a conversa com A e o encontro com B, que por sua vez poderiam requerer outras histórias (ou a continuação das anteriores) para serem inteligíveis.

Mesmo que se conceda este aspecto da discussão, daqui não parece seguir-se que a vida ela própria seja unitária e uma grande narrativa. Que as acções e acontecimentos sejam vividos e compreendidos narrativamente não implica obrigatoriamente que a vida inteira seja uma narrativa. Para defender essa ideia, MacIntyre usa a ideia simples, e também reconhecida por Strawson, de que há uma sequência natural de princípio-meio-fim em todas as vidas. Nascimento, crescimento e morte não são opcionais, como não é opcional atravessar esse tempo com a consciência e as demais faculdades que caracterizam os humanos.

Assim, se tivermos em consideração a uma versão “minimalista” da proposta de MacIntyre, que não nos parece despropositada, como foi sugerido a propósito das semelhanças dessa concepção com a de Iris Murdoch, entendemos uma parte importante da crítica de Strawson não tem cabimento.

A dificuldade maior, portanto, não será com a “tese psicológica” na versão macintyreana, mas com a tese “ética”, que aliás, para MacIntyre, tem preponderância. Foi justamente a propósito desta parte “normativa” que foi possível aproximar MacIntyre e Murdoch, através da ideia de que a vida corresponde a uma busca e que essa busca é uma busca pelo bem. Strawson não parece concordar, se para a ideia de ‘busca’ for requerida uma ideia forte de narratividade e se para a ideia de ‘bem’ for requerido um conceito universal.

Mas a proposta ética de Strawson parece mais implausível à partida, porque tem de encontrar forma de evitar completamente ou reformular conceitos que requerem a unidade de vida que o autor não pretende generalizar, conceitos como responsabilidade ou

honestidade. Será que é possível reconhecer que alguém que se declara episódico não pode ser responsabilizado pelas acções de “um *self*” com o qual já não se identifica? A proposta de Strawson parece permitir que alguém possa declarar inteligivelmente, por exemplo: “A pessoa que te roubou esse dinheiro já não está aqui. Sim, fui eu, mas esse eu já não é o que eu sou agora”.

Parece-me uma ressalva importante que possa haver este tipo de experiências e é sem dúvida estimulante tentar descrever a identidade de forma a incluí-los com sentido, mas simplesmente conceder que alguém que mude de ideias sobre si próprio tenha efectivamente nascido de novo e deixado completamente de ser quem era, para todos os efeitos, até éticos, não me parece possível. Conceber a vida e a identidade como uma história não implica assumir uma fixidez na identidade, aliás, o contrário. Das coisas que não mudam, não há histórias para contar. A narrativa supõe acção, mudança no tempo. A radicalidade da mudança não tem de fazer com que a ideia de história não tenha aplicação, aliás, as narrativas de conversões são disso mesmo testemunho.

A resposta de Strawson às críticas frequentes sobre as dificuldades de uma “ética para Episódicos” pode encontrar-se num ensaio publicado em 2007, intitulado “Episodic Ethics”. Contudo, dificilmente se consegue tomar este artigo como parte de uma conversa inteligível com a tradição de que MacIntyre faz parte, e justamente pelo tipo de razões que MacIntyre enuncia tantas vezes ao longo da sua obra – as palavras, simplesmente, não querem dizer a mesma coisa.

A bondade moral é fundamentalmente uma questão de sentimento e desejo, de sentimento certo e desejo certo, e há um sentido claro no qual homens-máquinas consequencialistas ou kantianos mal-humorados falham em viver



uma vida rica moral e emocionalmente mesmo se são moralmente impecáveis pelos seus critérios<sup>219</sup>. (Strawson 2007, 90)

Para Strawson, a ética é fundamentalmente sobre sentimentos e desejos e, portanto, é natural que quando trata da complicada questão da responsabilidade nas personalidades “Episódicas”, o autor refira sempre o seu *sentimento* de responsabilidade, ou que comece a sua análise referindo-se aos *sentimentos* de remorso, contrição, arrependimento e culpa. Esta visão contrasta fortemente com a ideia de que a ética possa ser sobre factos, uma visão mais próxima da de MacIntyre ou Anscombe, e dentro da qual interessa pouco, por exemplo, se alguém se sente ou não responsável por alguma coisa que efectivamente fez. Os sentimentos de remorso, contrição, arrependimento e culpa estão longe de ser os pilares da ética, como parece sugerir Strawson acerca dos seus críticos, e como tal, o fundamental da resposta de Strawson não seria afirmar que eles também ocorrem em “Episódicos”.

Mas mesmo passando por cima da incomensurabilidade das tradições, e da demorada resposta de MacIntyre ao emotivismo, no qual os termos de Strawson o parecem incluir, o facto é que nem é difícil concordar com Strawson quando afirma que alguém que se experimenta como “Episódico” possa ter virtudes, se se aceita que, afinal, ser episódico não implica que não se reconheça que se tem um passado e um futuro (uma história), que condicionam o presente e a maneira como se experimenta esse presente – mesmo que não se *sinta* isso. Mas, tomada nesta versão deflacionada, a própria distinção entre “Episódicos” e “Diacrónicos” não parece ter a importância que Strawson lhe dá.

É, no entanto, inegável que as críticas de Strawson às teorias sobre identidade narrativa da vida chamam a atenção para um aspecto importante. Não se pode assumir que

---

<sup>219</sup> «Moral goodness is fundamentally a matter of feeling and desire, of right feeling and right desire, and there is a clear sense in which machinelike consequentialists or crabby ‘Kantians’ fail to live a richly moral and emotional life even if they are morally impeccable by their own standards.»

o conceito “narrativa” não é problemático, como parece fazer MacIntyre, e como fazem eventualmente outros autores referidos por Strawson.

Na verdade, o século XX assistiu a um acumular de reflexões e estudos sobre “a narrativa” e a “narratividade”, cujo impulso foi dado pelos estudos literários, talvez em reacção às “Grandes Narrativas”, aos grandes romances realistas do século XIX<sup>220</sup>. Focando a valorização das estruturas narrativas, das técnicas e dos mecanismos inerentes à sua criação, mas também à sua leitura, podem distinguir-se vários ramos destes estudos. Uma destas linhas foi a seguida pelos formalistas russos, como Vladimir Propp<sup>221</sup>, na investigação dos mecanismos formais que sustentam as narrativas, especialmente os contos tradicionais. Outra linha de estudos semelhantes, que depois se alargou aos âmbitos da antropologia e outras ciências sociais, foi a dos estruturalistas como Ferdinand de Saussure (na disciplina da linguística) ou Claude Lévi-Strauss (no campo da antropologia), que procuravam identificar as regularidades estruturais fundamentais nas actividades humanas, sendo a narrativa e os mecanismos do contar exemplos dessas estruturas básicas. A reflexão sobre a categoria da narrativa também teve repercussões importantes na disciplina da História, como exemplifica o trabalho de Hayden White<sup>222</sup> sobre a narratividade na História e as suas implicações.

De facto, a prevalência dos estudos sobre narrativa nos mais variados campos disciplinares foi tão dominante que vários teóricos se referem a uma “viragem narrativa”<sup>223</sup>

---

<sup>220</sup> Os romances desta tradição são, de resto, os habitualmente citados nos contextos das discussões sobre ética e literatura, como se pode ver pela predilecção de Martha Nussbaum por William James.

<sup>221</sup> Ver *Morphology of the Folktale. Second Edition* (Propp 1968)

<sup>222</sup> Ver, por exemplo, “The Value of Narrativity in the Representation of Reality.” (White 1980)

<sup>223</sup> Esta ideia é hoje praticamente um lugar-comum. Para atestá-la, pode ver-se, por exemplo, a Introdução ao *The Cambridge Companion to Narrative* (2007), em que David Herman, o editor do volume, explica e justifica a pertinência de um tal estudo. (Herman 2007)

nas ciências sociais. Ora, o trabalho de MacIntyre faz e não faz parte deste movimento. Por um lado, não se pode negar que a ideia de narrativa e de “unidade narrativa da vida” seja fundamental no desenvolver da sua teoria sobre o que é uma virtude e como se sustém tal traço de carácter; por outro, mesmo que se conceda que alguns – mesmo vários – destes autores foram influências importantes no trabalho do filósofo, é inegável que a obra que se seguiu a *After Virtue*, mesmo supondo sempre o esquema conceptual que requer a noção de unidade narrativa, não entra em discussão com a enorme proliferação de estudos que constituem a tal “viragem narrativa”. A verdade é que a variedade e o detalhe destes estudos parecem bastante alheia às preocupações principais do autor.

Mas a complexidade do conceito de narrativa não é explorada apenas pelos estudos literários. Desde sempre, mas porventura com mais força depois do período de fulgor do romance realista, a ideia de que o contar é uma estrutura básica e inequívoca da experiência humana é sistematicamente posta em causa por autores literários nas suas obras. De resto, a própria ideia de que haja uma continuidade unívoca entre representação de identidades e narrativa foi frequentemente desafiada, como se começou por fazer notar a propósito de *O outro*, o conto de Borges referido na Introdução, que questiona de forma incisiva as aproximações tentativas entre ‘viver a sua vida’ e ‘contar a sua história’.

O conto de Borges mostra como a literatura, mais do que uma aliada natural da filosofia ou da ética, ou uma inimiga, pode ser uma provocadora, uma questionadora. E deste ponto de vista, a proficiência em ler ou escrever narrativas pode traduzir-se em vantagens, mas não exactamente o tipo de vantagem que Martha Nussbaum tinha em vista. Pelo contrário, será a vantagem talvez mais parecida com a vantagem socrática, de quem reconhece o próprio estado de ignorância sobre si próprio.

O percurso realizado até aqui sugere que a ideia de que a literatura e os estudos literários são fundamentais para a ética não tem fundamento sólido, sendo esta ideia, de

resto, semelhante à ideia de que o estudo da filosofia ou da ética pudesse ser suficiente para viver uma vida boa ou desenvolver as virtudes necessárias para isso.

A principal razão por que isto não acontece encontra-se na constituição do ponto de vista humano que, como foi observado, não permite que os momentos da reflexão e do imediato se traduzam directa e imediatamente um para o outro. Outra forma de dizer a mesma coisa seria afirmar que não existe uma continuidade directa e imediata entre conhecimento teórico e especulativo e prática, ou entre reflectir e fazer.

Tanto a filosofia, especialmente o ramo da ética, como a literatura e os estudos literários encerram uma tensão entre reflectir e fazer. Podíamos dizer que de um lado teríamos que a vida corresponde ao fazer e a ética ao reflectir, e do outro, a literatura a corresponder ao fazer e os estudos literários ao reflectir. Uma terceira hipótese é sustentar que ao fazer da vida, corresponderia um reflectir, que é também um representar, da literatura. Mas estas divisões sugerem demasiadas semelhanças ora entre o fazer da literatura e o da vida, ora entre o reflectir da filosofia e o da literatura, segundo o que se argumentou.

Ainda assim, parece-me que existem três possibilidades a ter em conta na discussão sobre relevância da literatura para a ética. A primeira é a intuição que autores como Richard Rorty tiveram de que o conhecimento de obras literárias pode não apenas aumentar o nosso vocabulário moral como fazer-nos cair na consciência de que esse vocabulário é contingente, é um entre vários. Esta consciência é particularmente importante se se admitir, como Rorty, que não existe nem pode existir uma noção universal de bem e por essa mesma razão é fundamental que as pessoas encontrem uma forma de se relacionarem o melhor possível sem se imporem uns aos outros mais do que o estritamente necessário para uma convivência pacífica e justa. Mas, é necessária a ressalva de que não se segue necessariamente a ideia de que a literatura tenha um estatuto privilegiado enquanto fonte destes vocabulários ou enquanto facilitadora da experiência da contingência. Além disso,

como se argumentou anteriormente, a questão principal, quando está em causa uma preocupação ética, não é a de enriquecimento vocabular, nem sequer de passar a *saber* ou a *compreender* que o seu vocabulário é contingente, mas de viver pondo essa consciência em prática. E para isso, de acordo com o que se argumentou, a leitura ou o estudo de obras literárias não é determinante.

A segunda possibilidade é bastante diferente e decorre da ideia de educação suposta por MacIntyre a propósito da aprendizagem e desenvolvimento das virtudes. O estudo da literatura, bem como a criação literária, são práticas, com as suas tradições e os seus padrões de exigência e excelência, como aliás se argumentou no seguimento da sugestão de Stanley Fish. Atingir a excelência em qualquer uma dessas práticas requer o reconhecimento dos bens que lhes são internos bem como um conjunto de virtudes que permitem não apenas esse reconhecimento como também alcançá-lo. Mas as virtudes não têm uma correspondência exclusiva com as práticas que as requerem. Uma pessoa pode aprender a ser paciente por aprender que da primeira leitura de um texto não se segue necessariamente a sua compreensão. E a paciência que aprendeu ou começou a aprender dentro dessa prática restrita pode extravasá-la e passar a fazer parte da perspectiva geral, do carácter, desta pessoa. Nesse sentido, aprender literatura e sobretudo aprender bem e com bons professores, pode ser uma contribuição extraordinária. Embora se pudesse fazer um argumento semelhante a propósito de muitíssimas outras coisas: aprender um desporto ou matemática, por exemplo.

Por último, a terceira possibilidade emana da articulação entre as propostas de MacIntyre e de Iris Murdoch e tem que ver com a relação entre ‘belo’ e ‘bom’. De facto, como foi observado, Murdoch sublinhava que a contemplação da beleza, na natureza mas também na “boa arte”, era um primeiro passo de um desfocar-se de si próprio e focar-se fora, noutra coisa, e mais ainda, alegrar-se, comprazer-se, com a mera existência inútil e alheia desse objecto. Murdoch tem razão quando afirma que, aqui, experiência estética e

experiência ética se cruzam, porque se é verdade que a busca do bem requer um interesse por si próprio e pelo que há-de ser da sua vida, é também verdade que esse interesse tem de ser um interesse “descentrado” desta forma, sob pena de nunca vir a ser mais do que atenção à satisfação imediata do amor-próprio. É certo que Murdoch está a considerar aqui apenas a “boa arte” e, é preciso acrescentar, que mesmo isso não basta. É preciso saber contemplá-la. Por exemplo, é preciso saber ler sem ir à procura de resolver os seus problemas, é preciso ler *para nada*, apenas para se contentar com essa existência alheia, para se alegrar nessa atenção.

Era também isso que Sophia de Mello Breyner Andresen notava quando dizia que

Mesmo que fale somente de pedras ou de brisas a obra do artista vem sempre dizer-nos isto: que não somos apenas animais acossados na luta pela sobrevivência mas que somos, por direito natural, herdeiros da liberdade e da dignidade do ser<sup>224</sup>. (Andresen 2010, 843)

Que a literatura possa de alguma forma recordar-nos isto parece-me já um belo princípio.

---

<sup>224</sup> Excerto do discurso proferido em 11 de Julho de 1964 por ocasião da entrega do Grande Prémio de Poesia atribuído a *Livro Sexto*. O discurso figura nas antologias de poemas da autora com a designação Arte Poética III.







## OBRAS CITADAS

- Andresen, Sophia de Mello Breyner. 2010. *Obra Poética*. Alfragide: Caminho. Print.
- Anscombe, G. E. M. 1979. "Under a Description." *Noûs* 13 (2): 219–233. Print.
- . 1981. *Ethics, Religion and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota. Print.
- . 1982. "Review: Philosophy and the Young Child." *Philosophy and Phenomenological Research* 43 (2): 265–267. Print.
- . 2000. *Intention*. Harvard University Press. Print.
- . 2005. *Human Life, Action, and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe*. Edited by Mary Geach and Luke Gormally. Exeter: Imprint Academic. Print.
- . 2008. *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics*. Edited by Mary Geach and Luke Gormally. Exeter: Imprint Academic. Print.
- Appiah, Kwame Anthony. 2008. *Experiments in Ethics* (The Mary Flexner Lectures). Cambridge: Harvard University Press. Print.
- Aristóteles. 2004. *Ética a Nicómaco* - Tradução, Introdução E Notas de António C. Caeiro. Lisboa: Quetzal/Bertrand. Print.
- Austin, John L. 1957. "A Plea for Excuses: The Presidential Address." In *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 57:1–30. Print.
- Booth, Wayne. 1988. *The Company We Keep*. Berkeley: University of California Press. Print.
- Borges, Jorge Luis. 1981. *O Livro de Areia* – tradução de António Sabler. Lisboa: Editorial Estampa. Print.
- Bunnin, Nicholas, and Jiyuan Yu. 2004. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Malden, MA: Blackwell Publishing. Print.
- Chesterton, Gilbert Keith. 2015. *Works of Gilbert Keith Chesterton*. The Perfect Library. E-book.
- Cornwell, John. 2010. "MacIntyre on Money." *Prospect Magazine*. 20 Oct. 2010. Web.

- Danto, Arthur. 1986. *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. New York: Columbia University Press. Print.
- Davenport, John J., Anthony Rudd, Alasdair C. MacIntyre, and Philip L. Quinn. 2001. *Kierkegaard after MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*. Chicago: Open Court. Print.
- Davidson, Donald. 2004. *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press. Print.
- Diogenes Laertius. 1925a. *Lives of Eminent Philosophers*, Books 1-5 – Translated by Robert Drew Hicks. Harvard University Press. Print.
- . 1925b. *Lives of the Eminent Philosophers*, Books 6-10 – Translated by Robert Drew Hicks. Harvard University Press. Print.
- Fernandes, Ângela. 2004. *Os Efeitos Da Literatura: Algumas Questões de Arte E Moral*. Lisboa: Colibri. Print.
- . 2013. *A Ideia de Humanidade Na Literatura Do Início Do Século XX*. Lisboa: Edições Tinta da China. Print.
- Ferro, Nuno. 2015. *Naturalmente Hipócrita – Em Constante Referência a Kierkegaard*. Lisboa: Editorial Aster. Print.
- Fish, Stanley. 1993. “Why Literary Criticism Is like Virtue.” *London Review of Books*. 10 Jun 1993. Web.
- Fonseca, João, and Jorge Gonçalves. 2015. “Introduction.” In *Philosophical Perspectives on the Self*, edited by João Fonseca and Jorge Gonçalves, Lisbon Phi, 9–18. Berlin: Peter Lang. Print.
- Frankfurt, Harry. 1988. *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge University Press. Print.
- . 2006. *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*. Stanford: Stanford University Press. Print.

- Gleitman, Henry, James Gross, and Daniel Reisberg. 2011. *Psychology*. New York: W.W. Norton & Company. Print.
- Haldane, John. 2001a. "Has Philosophy Made a Difference and Could It Be Expected To?" *Philosophy* 48 (suppl.: 155). Print.
- . 2001b. "G. E. M. Anscombe (1919-2001)." University of St Andrews. Web
- . 2001c. "Dependant Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues Review by John Haldane." *Mind* 110 (437): 225–229. Print.
- Hare, Richard. 2001. "Weakness of Will." In *Encyclopedia of Ethics*, edited by Lawrence Becker and Charlotte Becker. London: Routledge. Print.
- Haynes, Roslynn. 1994. *From Faust to Strangelove: Representations of the Scientist in Western Literature*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. Print.
- Herman, David. 2007. "Introduction" In *The Cambridge Companion to Narrative*, edited by David Herman, 3–21. Cambridge: Cambridge University Press. Print.
- Hume, David. 1960. *A Treatise of Human Nature*. London: Oxford University Press. Print.
- James, Julie. 1999. "1964 or 1974: Which Is 'the Other?'" *Variaciones Borges* 8: 142–152. Print.
- Kierkegaard, Søren. 1967. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Bloomington: Indiana University Press. Print.
- . 1991. *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates – Apresentação e Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls*. Petrópolis: Editora Vozes. Print.
- Knellwolf, Christa, Christopher Norris, and Jessica Osborn, ed. 2001. *The Cambridge History of Literary Criticism 9: Twentieth-Century Historical, Philosophical and Psychological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press. Print.
- La Rochefoucauld, François. 2007. *Collected Maxims and Other Reflections*. Oxford: Oxford University Press. Print.

- Lutz, Christopher Stephen. 2004. *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy*. Laham: Lexington Books. Print.
- . 2014. “Alasdair Chalmers MacIntyre (1929—).” *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Web.
- MacIntyre, Alasdair. 1982. “Comments on Frankfurt.” *Synthese* 53 (2): 291–294. Print.
- . 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press. Print.
- . 1990. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition: Being Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh in 1988*. London: Duckworth. Print.
- . 1998. *The MacIntyre Reader*. Edited by Kelvin Knight. Notre Dame: University of Notre Dame Press. Print.
- . 1999. *Dependent Rational Animals - Why Human Beings Need the Virtues*. London: Duckworth. Print.
- . 2006. *The Tasks of Philosophy: Selected Essays I*. Cambridge: Cambridge University Press. Print.
- . 2007a. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. Print.
- . 2007b. *Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913-1922*. Laham: Rowman & Littlefield. Print.
- . 2009. *God, Philosophy, Universities: A Selective History of Catholic Philosophical Tradition*. Laham: Rowman & Littlefield. Print.
- . 2010. “Danish Ethical Demands and French Common Goods: Two Moral Philosophies.” *European Journal of Philosophy* 18 (1) (March): 1–16. Print.

- MacIntyre, Alasdair, and Joseph Dunne. 2002. "Alasdair MacIntyre on Education: in Dialogue with Joseph Dunne." *Journal of the Philosophy of Education* 36 (1) (February): 1–19. Print.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. 1998. *The German Ideology: Including Theses on Feuerbach and Introduction to the Critique of Political Economy*. Amherst: Prometheus Books. Print.
- Murdoch, Iris. 1999. *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*. London: Penguin. Print.
- Negro, Francesca. 2015. "Nem Público Nem Privado." In *Act 26 - Público / Privado: O Deslizar de Uma Fronteira*, edited by Francesca Negro. Lisboa: Humus. Print.
- Newman, John Henry. 1903. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. London: Longmans, Green and Co. London. E-book.
- Nussbaum, Martha. 1990. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press. Print.
- . 2010. *Not for Profit*. Princeton: Princeton University Press. Print.
- Platão. 1997. *Apologia de Sócrates. Crítion* – Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70. Print.
- Plato. 1921. *Theaetetus, Sophist*. Edited and Translated by Christopher Rowe. Cambridge: Harvard University Press. Print.
- Propp, Vladimir. 1968. *Morphology of the Folktale. Second Edition* (L. Scott Trans., L.A. Wagner Rev. & Pref., S.Pirkova-Jakobson Intro., A. Dundes Intro.). Austin: University of Texas Press. Print.
- Pyle, Andrew, ed. 1999. *Key Philosophers in Conversation - The Cogito Interviews*. London: Routledge. Print.
- Ricoeur, Paul. 1994. *Tempo E Narrativa (Tomo I)* – Tradução: Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus Editora. Print.

- . 1995. *Tempo E Narrativa (Tomo II)* – Tradução: Marina Appenzeller. Campinas: Papirus Editora. Print.
- . 1997. *Tempo E Narrativa (Tomo III)* – Tradução: Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus Editora. Print.
- Russell, Bertrand. 1945. *A History of Western Philosophy – and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. New Yor: Simon and Schuster. Print.
- Steiner, George. 1971. *In Bluebeards Castle: Some Notes Towards the Re-Definition of Culture*. New Haven: Yale University Press. Print.
- Strawson, Galen. 2004. “Against Narrativity.” *Ratio* XVII (December): 428–452. Print.
- . 2007. “Episodic Ethics.” *Royal Institute of Philosophy Supplement* 60 (August 2007): 85–116. Print.
- . 2015. “The Unstoried Life.” In *On Life-Writing*, edited by Zachary Leader. Oxford: Oxford University Press. Print.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press. Print.
- Teichman, Roger. 2008. *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*. Oxford: Oxford University Press. Print.
- Tolstoy, Leo. 1995. *What Is Art?* Translated by Richard Peveear and Larissa Volokhonsky. London: Penguin Books. Print.
- Vogler, Candace. 2007. “The Moral of the Story.” *Critical Inquiry* 34 (1): 5–35. Print.
- Voorhoeve, Alex. 2009. *Conversations on Ethics*. Oxford: Oxford University Press. Print.
- White, Hayden. 1980. “The Value of Narrativity in the Representation of Reality.” *Critical Inquiry* 7 (1): 5–27. Print.
- Wilde, Oscar. 2000. *The Picture of Dorian Gray*. London: Penguin Books. Print.
- Wittgenstein, Ludwig. 1965. “A Lecture on Ethics.” *The Philosophical Review* 74 (1): 3–12. Print.

———. 2005. *The Big Typescript*. Edited by Grant Luckhardt and Maximilia Aue. Oxford:  
Blackwell Publishing. Print.